



Aurelio FERNÁNDEZ, *La Escatología en el siglo II*, Burgos, ed. Aldecoa, 1979, 484 pp., 18 × 25.

El profesor Aurelio Fernández, de la Facultad de Teología del Norte de España (sede Burgos), nos ofrece una amplia monografía de tema escatológico con un hondo sentido de la oportunidad, puesto que la preferente atención de los estudiosos por la escatología no ha tenido, en muchos casos, la suficiente base de fundamentación patristica.

Con acierto el A. afirma que "la antropología ha condicionado siempre la escatología" (p. 16). Esta dependencia resulta manifiesta, si pensamos que la escatología trata, en última instancia, de la glorificación o condenación eterna de la humana existencia temporal. Esto además podemos comprobarlo con una simple mirada al reciente pasado histórico comparándolo con la actualidad. Hasta fechas no muy lejanas, la teología católica se encontraba en una tranquila posesión con respecto al tratado *De novissimis*, a partir de la lectura de los textos de la Escritura y de las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia. Pero la reflexión teológica sobre la escatología ha sufrido actualmente los zarpazos ideológicos de concepciones antropológicas no muy acordes con el pensamiento cristiano, procedentes fundamentalmente, del pensamiento protestante y, más en concreto, de las corrientes revisionistas del marxismo que luego posteriormente saltaron al campo católico. Estas corrientes propugnan una concepción monista del hombre dentro de un materialismo clausurado en sí mismo, que llega a acusar a la concepción cristiana del hombre como de simple herencia recibida del platonismo filosófico.

Los estudios recientes de Guerra Gómez, Grundy y Díez Macho muestran con bastante claridad que esa actitud del monismo antropológico, negadora de la constitución dual —alma y cuerpo— del hombre, es falsa, tanto en su pretendida fundamentación bíblica, como en su basamento filosófico.



El trabajo que ahora comentamos se inscribe en la línea de los autores antes citados. Ahora bien, no se piense en que el profesor Fernández ha realizado su investigación en base a unas ideas preconcebidas, sino que, por el contrario, ha interrogado directamente en sus textos a los testigos de la tradición cristiana de los dos primeros siglos sobre su visión del "más allá"; y de esa interrogación va deduciendo no sólo la doctrina escatológica que en ellos se contiene, sino que también aparece nítidamente expresada esa atropología de signo dual, que es como el sustrato de la construcción teológica posterior.

Confiesa el A. que se ha sentido impulsado a escribir por la invitación de Pablo VI, en carta dirigida al Cardenal Pellegrino, con ocasión de celebrarse el centenario del Migne, cuando escribía: "L'étude des Pères, d'une grande utilité pour tout, apparait d'une impérieuse nécessité pour ceux qui ont à coeur le renouvellement théologique, pastoral et spirituel promu par le récent Concile" (p. 19).

El contenido de la presente obra se distribuye en seis capítulos precedidos de una introducción general. Se comienza con la escatología de los Padres Apostólicos (cap. I), la de San Justino (cap. II), la de los Padres Apologistas griegos (cap. III), la de San Ireneo (cap. IV), la de Tertuliano (cap. V). Finalmente, el extenso capítulo VI, dedicado a las Actas de los primeros mártires, que los lectores de *Scripta Theologica* ya conocen, pues se publicó en esta revista originariamente. Termina el volumen con una conclusión y una reseña bibliográfica.

El esquema sistemático que se ha seguido en la redacción de los capítulos —con ligeras variantes— es el siguiente: 1. Planteamiento antropológico; 2. Inmortalidad del alma; 3. Las almas separadas y juicio particular; 4. Parusía; 5. Vida eterna: el Cielo; 6. Muerte eterna: el Infierno; 7. La purificación posmortal: el Purgatorio; 8. Conclusión.

Los dos capítulos iniciales están muy logrados, especialmente el segundo, en el que el A. hace gala de una gran soltura y profundidad en el conocimiento de las bases filosóficas que se encuentran en el pensamiento de Justino, así como de la terminología empleada.

No compartimos plenamente la afirmación de que "con Tertuliano la teoría sobre el quiliastro culmina y fenece" (p. 365). Es cierto que el milenarismo alcanzó en Tertuliano cotas muy altas, pero no lo es menos que las ideas quiliastas revivieron en autores posteriores, como Lactancio y Comodiano, e incluso, si se me apura, cabe decir que llegan hasta nuestros días; baste recordar a este propósito el Decreto condenatorio del Santo Oficio del 21-VII-1944.

Si consideramos esta obra en su conjunto nuestro juicio crítico es sinceramente positivo. Entre los valores que se pueden consignar figura el que se trata de un trabajo realizado directamente sobre las fuentes, utilizando las mejores ediciones disponibles y los estudios precedentes relacionados con el tema. Por otra parte, es una sensible aportación a los estudios escatológicos en lengua castellana.

Animamos al A. para que prosiga en sus investigaciones a fin de que puedan ver pronto la luz los dos próximos volúmenes que nos anuncia sobre la escatología del siglo III y los primeros herejes.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

PS. CIRILLO DI GERUSALEME, *Omellie Copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*, Edizione con introduzione e traduzione di Antonella CAMPAGNANO, Milano, Ed. Cisalpino-Goliardica ("Testi e Documenti per lo studio dell'Antichità"), 1980, 214 pp., 8 tav., 17 × 24.

Estamos ante la edición, por vez primera, de un conjunto de homilias transmitidas en copto y atribuidas a San Cirilo de Jerusalén. La obra nos ofrece el texto copto acompañado de traducción italiana y precedido de una breve introducción.

En la *Introducción* se exponen en primer lugar los datos biográficos de Cirilo de Jerusalén que aparecen en la literatura copta: el episodio de la Cruz luminosa en la *Historia de la Iglesia* (Cfr. T. ORLANDI, *Storia della Chiesa d'Alessandria*, vol. I, Milano 1967, pp. 34-36) y una breve biografía en el *Synaxario copto-árabe* (cfr. J. FORGET, *Synaxarium Alexandrinum*, vol. I, Louvain 1921, C.S.C.O. 78, pp. 96-97, 449-451; vol. II, Louvain 1926, C.S.C.O. 90, pp. 38-39, 116). En segundo lugar se hace una relación de las obras en copto atribuidas a S. Cirilo; de ellas únicamente algunos fragmentos con textos de las Catequesis pueden considerarse auténticos (Editados por T. ORLANDI, *Papiri copti di contenuto teologico*, "Mitteilungen aus der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek, IX Folge, Wien 1974, pp. 56-79). El resto de la literatura copta atribuida a Cirilo —la casi totalidad— queda dividido en dos grupos: a) el denominado "ciclo de Cirilo" que incluye dos homilias sobre la Pasión (*Sulla Passione α*, y *Sulla Passione β*), una en alabanza de la Cruz (*In lode della Croce*) y otra en honor de la Virgen (*In onore della Vergine*); b) otras homilias sobre la Pasión (*Sulla Passione I*, *Sulla Passione II*, *In Passionem Domini*) que, atribuidas al mismo autor, no entran, sin embargo, en el "ciclo" según se demuestra en las pp. 10-14 de la *Introducción*, tras el estudio de su estilo y contenido.

Las cuatro homilias que componen el ciclo de Cirilo vendrian a constituir, según la hipótesis establecida por T. Orlandi en 1972 (Cfr. "Vetera Christianorum" 9, 1972, 94-100) un añadido propio de la tradición copta a las dieciocho homilias bautismales de S. Cirilo, que también circularon en Egipto en versión copta. De esta manera se explica que la última homilia del ciclo, *In onore della Vergine*, lleve en todos los manuscritos el título de Homilia vigésimo primera de S. Cirilo, sin que ten-





ga nada que ver con la correspondiente a esta numeración en la colección griega. Estas cuatro homilías del "ciclo de Cirilo" constituyen el objeto de la presente edición; anunciándose para el futuro la edición de las homilías del grupo b).

Con buen sentido científico A. Campagnano incluye también en la Introducción del libro una relación y descripción de los manuscritos en que nos han llegado atestiguadas las homilías del ciclo de Cirilo: El ms. M 595 (designado con la letra A en la edición, y editado aquí por vez primera) con las homilías sobre la Pasión. Hasta el presente sólo existía la reproducción fotográfica del ms. hecha por HYVERNAT, *Bibliothecae Pierpont Morgan Codices photographice expressi*, vol. XLIII, Roma 1922. Los mss. M 600 (letra B, reproducción fotográfica de HYVERNAT, vol. XVI); M 599 (letra D, reproducción fotográfica de HYVERNAT, vol. XV); Or 6799 (letra E, editado anteriormente con traducción inglesa por E. A. W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts in the dialect of upper Egypt*, London 1916, pp. 322-431, 894-947), y los fragmentos, guardados en diversas colecciones, pertenecientes a un códice del Monasterio Blanco (letra GD, inéditos en buena parte), con la homilía en alabanza de la Cruz. Los mss. M 583 (letra C, reproducción de HYVERNAT, vol. XLI); M 597 (letra F, reproducción de HYVERNAT, vol. XXXIII); Or 6784 (letra G, editado con traducción inglesa por E. A. W. BUDGE, *Miscellaneous...*, pp. 49-73, 626-651); y fragmentos, también dispersos, de otro códice del Monasterio Blanco (letra FD, parcialmente publicados), con la Homilía en honor de la Virgen. Entre los méritos de esta relación de mss. cabe resaltar el hecho de presentarnos la reconstrucción, en lo posible, de los dos códices del Monasterio Blanco organizando los fragmentos conocidos.

El texto copto de las Homilías se nos ofrece según consta en los códices de la Morgan Library: M 595 para las de la Pasión, M 600 para la de la Cruz y M 583 para la de la Virgen. Las variantes principales de los otros códices aparecen en aparato crítico. La traducción se basa en el texto copto editado, y, en nota, trae las variantes. El libro se concluye con un índice de nombres propios, otro de palabras griegas, y ocho láminas reproduciendo páginas de los manuscritos.

El valor de una edición de este tipo es evidente: hacer fácilmente accesible a los estudiosos de la literatura cristiana antigua un conjunto de homilías coptas que guardan cierta unidad entre ellas y, que deben tenerse en consideración. El presente volumen, que viene a enriquecer la ya notable serie copta de la colección "Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità", merece los mejores elogios, tanto por el material que ofrece, como por su cuidadosa presentación. Algún pequeño detalle, no obstante, pudiera ser objeto de corrección en futuras ediciones. Así, la referencia a la nota 16, hecha en notas 24, 25, 41 de la introducción, debería ser a la nota 20; la referencia a la nota 43 en la 42 debería ser a la 23.





En cuanto a la traducción, generalmente muy bien conseguida respecto al sentido del texto copto y fluidez en italiano, he aquí algunos matices que quizá valiese la pena corregir: p. 44, l. 18 traduce "all'ora decima della domenica", cuando literalmente el original dice "a la hora décima de la noche del domingo", refiriéndose al momento de la resurrección de Cristo que ocurre (Cfr. n. 32 de la misma homilía) al despuntar el día del domingo. La expresión "hora décima de la noche" pudiera tener interés de cara a la división del tiempo de la noche imaginado por el autor de la homilía. En p. 46, línea 27 traduce "gli uomini" omitiendo, sin razón aparente, "dos"; p. 180, lín. 2: "il Vangelo", debe decir "su Evangelio"; p. 182, lín. 15: "voi accoglietela presso di voi...", pienso que sería mejor: "que ella esté entre vosotros...", resaltando más la presencia consoladora de la Virgen entre los discípulos que la actitud acogedora de éstos.

En el índice de términos griegos se han incluido solamente los que aparecen en el texto, sin mencionar los que se leen en las notas del aparato crítico. Pienso que también éstos pueden interesar al lector y que el índice ganaría en riqueza incluyéndolos.

El interés de las Homilías recogidas en esta edición es múltiple. Desde el punto de vista histórico y literario, por pertenecer, según parece, al comienzo de la época en que se forman, dentro del ámbito de la literatura copta, estos ciclos de homilías atribuidos a personajes famosos, pero en realidad anónimos (s. VII-VIII). Desde el punto de vista teológico porque todavía aparecen en ellas claros intereses doctrinales en torno a Cristo y a la Virgen, aun en medio de un contexto marcadamente parénético y legendario. Por otra parte, adquieren interés porque, como se ve a simple vista, en tales homilías se recogen abundantes elementos de tradición anterior que nos invita a estudios comparativos con tradiciones procedentes de otras áreas geográficas.

Esperamos que la Editorial Cisalpino vaya ofreciéndonos nuevos volúmenes como el presente, y que el esfuerzo de quienes preparan tales ediciones recabe la merecida atención por parte de aquellos que estudian la literatura y pensamiento cristianos de la antigüedad.

GONZALO ARANDA

Domingo RAMOS-LISSÓN, *Espiritualidad de los primeros cristianos. Textos seleccionados*, Madrid, Ed. Rialp ("Nebí, Clásicos de espiritualidad", n. 47), 1979, 324 pp., 12 × 19.

El presente libro, en palabras de su mismo A., encierra "una recopilación de textos significativos de la antigüedad cristiana antenicena, sobre la vida espiritual" (p. 12). Y efectivamente así es, aunque no se ha-

ga una recopilación exhaustiva, sino una selección, como puede leerse en el subtítulo. Dichos textos, que ocupan la mayor parte del contenido del volumen, vienen precedidos de una *Introducción* y la reseña de las *Fuentes consultadas*. Finalmente, un *Índice Escriturístico*, otro *Índice analítico* y el *Índice general* cierran el presente volumen.

En las páginas dedicadas a la *Introducción*, se señalan los motivos que le llevaron a la publicación del libro, y la finalidad que con ello intenta: "captar el mensaje cristiano en sus fuentes primigenias" (p. 11). Dos razones fundamentales mueven al autor: el especial atractivo que despiertan los escritos de la primitiva cristiandad y "el valor ejemplificante que tiene la vida de los primeros cristianos" (p. 12). Como señala el Prof. Orlandis, en palabras recogidas por el A., "los cristianos de hoy tienen mucho que aprender de la fe y del sentido sobrenatural de los primeros cristianos".

El libro selecciona escritos de autores nacidos antes del primer Concilio Ecuménico de Nicea y los presenta por orden cronológico. Las traducciones están realizadas en base a las fuentes que se citan.

En el apartado de *Fuentes consultadas*, se mencionan por orden alfabético los diversos autores y colecciones críticas de las que se ha servido el A. para tomar los diversos textos originales que integran el cuerpo del volumen que reseñamos. Ponen de manifiesto estas páginas el buen quehacer científico-bibliográfico. Igualmente, por la lectura de este apartado, se deja al descubierto la pobreza bibliográfica española al respecto. Este detalle encarece grandemente el interés de los textos presentados por el Prof. Ramos-Lissón al público de habla hispana.

Las páginas centrales del libro se encuentran divididas en veintinueve apartados, correspondientes cada uno de ellos a los diversos autores. Así, se presentan textos de la Sagrada Escritura, de los Padres Apostólicos, de los Apologistas, etc. hasta San Atanasio. Cada uno de estos apartados se encuentra dividido, a su vez, en diversos epígrafes, centrados en distintos aspectos de la vida cristiana: unidad de vida, perdón de los pecados, normas de conducta cristiana, sentido positivo de la virtud de la pureza, alegría y oración, el cristiano y las riquezas, etc. Cada uno de los autores citados, al igual que los textos, se encuentran debidamente presentados por unas breves líneas. Podemos señalar dos características al respecto: la concisión y la claridad. En efecto, es mérito del Prof. Ramos-Lissón la sencillez con que logra señalar la panorámica cristiana en la que se desenvuelve el escritor citado y la lucidez, puesta de manifiesto por el interés que despierta en el lector. En esa misma línea, llama la atención el carácter amigable y familiar, sin perder el nivel científico, que logra imprimir a cada uno de los textos que ofrece al lector. Así, cada uno de los escritores citados parece ser compañero de siempre del lector, interlocutor conocido y allegado, al que se le ha concedido el derecho de escuchar nuestras confidencias más íntimas y la obligación de seguir sin titubeos sus con-

sejos. Quien leyere los textos aquí ofrecidos con la actitud que el A. recomienda —“espíritu abierto y acogedor”— le será fácil olvidar los siglos que le separan de los autores que se citan. Ciertamente se podrían incluir otros textos de los autores que se citan, incluso se podría enriquecer el trabajo con escritos de nuevos autores, por ejemplo: la Epístola a Diogneto, Gregorio el Taumaturgo, Lactancio y otros. Pero el Prof. Ramos-Lissón no ha pretendido hacer una obra simplemente erudita, sino que, además, pudiera servir a los intereses de un público amplio, escaso de esta clase de publicaciones. El objetivo que se propone es efectivamente alcanzado: la belleza y sublimidad de la literatura de los primeros siglos cristianos, una vez más, y gracias a esta nueva publicación, brilla con luz propia.

MARCELO MERINO

Henri-Irénée MARROU, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-VI*, Madrid (Col. “Libros de Historia”, n. 3), Ed. Rialp, 1980, 193 pp., 13 × 19.

Nos hallamos ante una obra póstuma —en su traducción castellana— del profesor Marrou, que nos muestra en el cenit de su madurez una valoración, bien documentada, de la que se ha venido en llamar *Spätantike*, ese período cuyas fronteras hay que situar entre los siglos III y VI.

Sobre este lapso de tiempo histórico se han emitido juicios poco realistas, y, en ocasiones, bastante peyorativos, sobre todo, desde la óptica de algunos críticos de arte y del pensamiento, como fueron Ghiberti (siglo XV), Vasari (1550), Gibbon (1784) y Burckhardt (1853). Sobre estos autores consideramos válidas las observaciones formuladas por Peter Brown sobre la antigüedad tardía: “Los siglos de la Antigüedad tardía fueron calificados demasiado a menudo como un período de desintegración, de huida hacia el más allá, en donde las almas débiles, delicadas, *almas bellas*, se apartaban de la sociedad que se hundía a su alrededor para buscar refugio en otra ciudad, la ciudad celestial. Nada más lejos de la realidad. No ha existido nunca otro período de la historia de Europa que haya legado a los siglos futuros tantas instituciones tan duraderas: los códigos de derecho romano, la consolidación de la estructura jerárquica de la Iglesia católica, el ideal del Imperio cristiano, el monacato” (P. BROWN, *Religion and Society in the Age of saint-Augustine*, London, 1972, p. 13).

Es preciso llegar a las puertas de nuestro siglo para que encontremos un cambio de orientación en la crítica histórica. Los pioneros de esta nueva interpretación fueron Dimitri V. Ainalov en Petersburgo



(1901) y Alois Riegl (1901), gloria de la escuela de Viena. En esta línea hay que inscribir el libro que ahora presentamos. Su A. se muestra partidario de revalorizar la expresión "Antigüedad tardía", dándole una connotación positiva, de modo análogo a lo que se hizo anteriormente con la "Edad Media". En este sentido, cabe afirmar que esta obra se nos presenta como una argumentación definitiva de esta tesis que acabamos de enunciar.

En los distintos apartados que encontramos en el presente volumen el A. va perfilando diversos aspectos que configuran la antigüedad tardía: religiosidad, arte en sus distintas facetas, juegos, vestido, Bizancio y Occidente. Termina con un epílogo y un marco histórico, por orden cronológico, que sitúa al lector en la trama de los acontecimientos más relevantes, que van del 235, fecha del asesinato de Severo Alejandro, al 565, data de la muerte de Justiniano.

Creemos que el A. acierta plenamente al manifestar un diagnóstico preciso sobre los impugnadores de la antigüedad tardía, al preguntarse —con gran finura francesa— sobre "si la tradicional depreciación de la antigüedad tardía no tuvo en su base, un desdén *a priori* por todo lo cristiano" (p. 121). Consideramos que no va descaminado el ilustre historiador, puesto que será en el transcurso de los siglos IV y V cuando el cristianismo muestre un mayor esplendor intelectual en relación con las centurias precedentes. Se trata de la época dorada de la Patrística, donde surgen los nombres de Atanasio (318-358), Basilio de Cesárea (370-379), Gregorio de Nisa (372-394), Gregorio de Nacianzo (372-390), Evagrio el Píntico (345-399), Ambrosio de Milán (374-397), Jerónimo (378-407), Teodoro de Mopsuestia (392-428) y Agustín de Hipona (395-430). La simple evocación de estos autores es ya de por sí un valiosísimo argumento para considerar esta época como fecunda y creadora, salvo que se pretendiera distorsionar los hechos históricos y no se contara, entre ellos, con las realizaciones culturales del cristianismo, lo que llevaría consigo una gravísima mutilación histórica.

Pero, es más, si hiciéramos un planteamiento puramente hipotético y prescindieramos de la aportación cristiana en este período, la postura de los depreciadores de la antigüedad tardía tampoco encontraría un fundamento muy sólido en que basar tal actitud, puesto que los elementos positivos que encontramos son superiores a los negativos. A este propósito podemos señalar aquí sólo algunos datos que nuestro A. interpreta a lo largo de este trabajo, y que nosotros simplemente enunciaremos, como ejemplos, que nos hablan de una cultura que todavía goza de vigor y personalidad. Así, en el terreno artístico, se puede destacar la arquitectura basilical de Iunius Bassus del siglo IV y el arte del entrelazado que nos ofrece —entre otros valiosos ejemplares— la bolsa del tesoro de Sutton Hoo y el libro de Kells. En el campo del derecho, bastará recordar el enorme esfuerzo de recopilación y síntesis llevado a cabo por Justiniano, tal y como se aprecia en el *Corpus Iuris*

*Civilis* y en las escuelas de enseñanza jurídica creadas por este emperador. Si nos fijamos en la tecnología, observaremos el notable desarrollo que adquiere el uso del molino de agua, y sobre todo, el órgano de tubos, que se convierte en el compañero inseparable de todos los espectáculos y del ceremonial de la corte imperial. En resumen, se puede decir que estas manifestaciones de la cultura, aunque, por sí solas, no definan una época de la Historia, sin embargo, nos dan una visión mucho más positiva de este período que la de aquellos que simplemente lo descalifican como algo decadente y sin vigor.

Por otra parte, si consideramos ponderadamente todos los elementos, cristianos o no, que intervienen en este proceso histórico, como hace el A., la conclusión es inequívoca a favor de la antigüedad tardía.

Por último, pensamos que la presente obra habría salido mejor impresa si el papel destinado a las fotografías fuese más idóneo para esta clase de reproducciones. Salvo este leve reparo, felicitamos cordialmente a cuantos han hecho posible la publicación, en castellano, de esta importante contribución histórica.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

Gabrielis BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber tertius*, collaborantibus Volker SIEVERS et Renata STEIGER ediderunt Wilfridus WERBECK et Udo HOFMANN, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979, XIX + 704 pp., 24 × 17.

La edición crítica del *Comentario a las Sentencias* de Gabriel Biel (1410-1495), iniciada por Hans Rueckert en 1956, va siguiendo sus pasos. Ahora acaba de ver la luz el tomo tercero. De los tomos I, IV/1 y IV/2 de esa edición dimos ya cuenta en "Scripta Theologica", 10 (1978) 732-735. El comentario al tercer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, ahora publicado críticamente, reúne unas características peculiares, en las cuales conviene detenerse brevemente.

Como se sabe, se ha perdido el ejemplar autógrafo redactado entre 1484 y 1495, y revisado ya en parte en 1488, sobre el cual Wendelinus Steinbach preparó la edición príncipe en 1501, posteriormente reeditada y corregida en 1508 y 1514. Sin embargo, los comentarios gabrielistas a los libros II y III de las *Sentencias* cuentan con un manuscrito (ms. 734 de la Biblioteca Universitaria de Giessen), anterior a la edición príncipe, aunque posterior al autógrafo revisado por el propio Biel. Ese manuscrito podría fecharse en 1488 (para el comentario al libro II) y en 1489 (para el comentario al libro III). Después de un atento estudio de las principales peculiaridades del manuscrito G, cotejado cuidadosamente con las ediciones de Tubinga (T, de 1501), Basilea (B, de

1508) y Lyon (L, de 1514), los editores de este tomo III han concluido que sólo en veintidós pasajes G es mejor que T, en cinco de los cuales G concuerda con B y L contra T, y en los otros diecisiete lugares G se aparta de las tres ediciones impresas en el siglo XVI. Por consiguiente, los editores han decidido, con muy buen criterio, atenerse a T, enmendado por B y L, señalando a pie de página los lugares más importantes en que G se separa de las ediciones de imprenta. De esta forma, cualquier lector curioso podrá reconstruir lo fundamental del ms. G.

Por lo que respecta al contenido doctrinal, este tomo III se divide, siguiendo el plan original de Pedro Lombardo, en dos partes principales: las primeras veintidós distinciones están dedicadas a Cristología (sin olvidar algunas cuestiones mariológicas, en las que Biel se muestra claramente immaculista); y las dieciocho restantes distinciones (hasta la última inclusive, que es la dist. 40), centradas en las virtudes teologales y cardinales, y en una somera exposición del decálogo.

A nuestro entender, tienen gran importancia las conclusiones cristológicas de Biel, reunidas en treinta y cinco tesis fundamentales tituladas "Puncta summaria materiam dominicae incarnationis epilogantia". Tales tesis son, sin duda alguna, de enorme interés, no sólo para los estudiosos de la Cristología, sino también para los historiadores de la Teología medieval y moderna. Revelan un pensamiento muy elaborado, con todas las notas típicas del nominalismo, que tanta importancia concedió a las cuestiones de lógica de términos y de proposiciones. Pero sobre todo, manifiestan una muy curiosa doctrina en torno a la naturaleza de la "gratia unionis". Para Biel, tal gracia de unión es un ser intermedio entre la Persona divina asumente y la naturaleza asumida. Estamos en vísperas de un notable empobrecimiento metafísico de la Sagrada Teología. Biel preanuncia las sutiles distinciones que serán la tónica de la última etapa del nominalismo, cuando, precisamente, el nominalismo había surgido como reacción (recuérdese la "navaja" de Ockham) ante las exageradas sutilezas de la escuela escotista.

Otras notas destacadas de este libro III son: la observación hecha de pasada en la distinción 4, en la que Biel testifica que está corrigiendo (o redactando) esos pasajes en el año 1488; la antropología que desarrolla con ocasión del tema de si Cristo fue o no hombre *in triduo mortis* (distinción 22); el estudio sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles (distinción 25); etc.

Por lo que respecta a la edición en sí misma considerada, debemos repetir el juicio que expresamos hace años, al comentar los tomos I y IV: sencillamente modélica.

J. I. SARANYANA





*The correspondence of Erasmus. II. Letters 142 to 297. 1501 to 1514; III. Letters 298 to 445. 1514 to 1516*, translated by R. A. B. MYNORS and D. F. S. THOMSON, annotated by W. K. FERGUSON and J. K. MCCONICA, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1975 y 1976, 374 y 392 pp., 17,5 × 25,3.

Erasmus, al correr de los siglos, aparece como una de las figuras más controvertidas de la cultura europea. Su compleja personalidad suscita, una vez y otra, admiradores y adversarios, que no siempre mantienen el debido rigor en sus análisis. Le correspondió un protagonismo intelectual, dentro del movimiento humanista, en un momento dramático para la Cristiandad: cuando las legítimas ansias de reforma "in capite et membris" —como decían los medievales— se mezclaron con la subversión radical de la tradición cristiana que personificó Martín Lutero. El mismo no supo discernir en todo momento esa doble componente de la época que le tocó vivir y, vista su obra en perspectiva histórica, un cierto esteticismo, se impone más allá del sentido dogmático, unido a un cierto *distacco* de los acontecimientos tremendos de los que fue contemporáneo. De ahí la utilidad de su correspondencia epistolar para valorar su actitud y el sentido de sus actitudes doctrinales y prácticas, tantas veces ambiguas.

La editorial de la Universidad de Toronto ha emprendido la tarea de editar la versión inglesa de esos textos. Del primer volumen de la serie ya se ocupó Scripta Theologica con anterioridad. Dos nuevos volúmenes —II y III de la Serie— presentamos ahora.

Las cartas que se reproducen en el segundo volumen (comienzos de 1501 a verano de 1514) corresponden a un período de la vida del gran humanista en el que bosquejó los conceptos básicos de su pensamiento religioso en el *Enchiridion*, publicó los *Adagia* y editó las *Epistolae* de San Jerónimo. Las cartas de esta época son, en su mayoría, de índole amistosa, dedicatorias formales a sus mecenas, y, ocasionalmente, aparecen también testimonios de su intensa actividad intelectual. Entre los destinatarios del epistolario encontramos algunas figuras destacadas de su tiempo, como Servatius Rogerus, Aldo Manuzio, Thomas More, John Colet, John Fisher y Enrique VIII.

La mayor parte de las cartas recogidas en este segundo volumen fueron ya publicadas en vida de Erasmo en su *Farrago nova epistolarum Erasmi* (Basel: Faben, 1519). Otras lo fueron en otras autorizadas ediciones como, *Auctarium selectarum aliquot epistolarum* (Basel: Froben, 1518), *Epistolae ad diversos* (Basel: Froben, 1521), y en *Opus epistolarum* (Basel, 1529). Por último, un grupo de cartas amistosas fue publicado por Paul Merula en su *Vita Erasmi* (Leiden 1607).

El volumen se cierra con un apéndice de J. H. Munro sobre monedas

y salarios en Inglaterra y Países Bajos durante el lapso que va de 1500 a 1514.

El tomo tercero abarca la correspondencia de Erasmo entre el 1 de agosto de 1514 y el 5 de agosto de 1516. Llama la atención que se hayan conservado una mayor cantidad de cartas de esta época en relación con años anteriores. Cabe también reseñar que en este volumen se incluye una carta —la 326 B dirigida a Jakob Wimpfeling— que no figura en la edición de Allen.

Durante este breve período de dos años publica Erasmo en las prensas de J. Froben de Basilea una nueva versión de *Adagiorum chiliades* (1515), *Lucubrationes* de Séneca (1515), una edición revisada de *De octo orationis partium constructione libellus* (1515), *Novum Instrumentum* (1516), *Institutio principis cristiani* (1516), y una edición revisada de la *Grammatica institutio* de Teodoro de Gaza (1516). Entre los correspondientes erasmianos recogidos en este volumen se encuentran también selectos representantes del humanismo renacentista como Johann Reuchlin, León X y Guillaume Budé, entre otros. Al final de las cartas R. A. B. Mynors da noticia de las primeras ediciones del epistolario erasmiano.

Ambos volúmenes presentan unas tablas de correspondientes de las epístolas, de las abreviaturas de las obras más frecuentemente citadas, de las obras de Erasmo y un índice onomástico de autores citados.

En síntesis, podemos afirmar que nos encontramos ante un trabajo bien realizado, tanto por lo que se refiere a la traducción, como a la redacción de las abundantes notas que complementan el epistolario. Respecto al trabajo de J. H. Munro sobre los problemas monetarios de Inglaterra y los Países Bajos en los primeros años del siglo XVI, nos asalta la duda sobre la necesidad de su inserción en esta obra. Pensamos que su publicación estaría perfectamente justificada si fuera acompañada por otros estudios similares del *background* político, cultural y religioso de esta época. Ahora bien, presentar dicho estudio como algo aislado, tal vez tenga una justificación menor. Por otra parte, esta observación que hacemos, queda hecha con la natural reserva de los planes editoriales que pudieran desarrollar dichos supuestos en posteriores volúmenes.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

Johannes STÖHR, *Zur Frühgeschichte des Gnadenstreites. Gutachten Spanischer Dominikaner in einer bisher unbekannten Handschrift*, Münster, Ed. Aschendorff ("Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Zweite Reihe", n. 20), 1980, 144 pp., 18 x 25.

Se ha escrito que "al trazar la historia de las ideas hay que referirse, ante todo, a las personas que fueron los propulsores (...); después

hay que indicar las obras en las que, cual arcas de tesoros, se guardaron esas adquisiciones del pensamiento; y, finalmente, hay que describir las circunstancias externas de la época que favorecieron directa o indirectamente la labor ideológica de los hombres" (A. M. LANDGRAF, *Introducción a la Historia de la Literatura teológica de la Escolástica Incipiente*, Ed. Herder, Barcelona 1956, p. 14). Son tres líneas de acercamiento al pasado que, entrecruzándose en estrecha dependencia, de alguna manera permiten volver a recorrer el camino que la humanidad, o algunos de los hombres, siguieron a propósito de alguna cuestión en un momento determinado. Por eso, la historia de una época —por lo menos en alguno de sus aspectos— no puede escribirse de manera completa y definitiva si no es acudiendo a la totalidad de las fuentes sobre la cuestión que se desea historiar. Es, pues, del todo imprescindible consultar aquellas obras que recogen el pensamiento, las actuaciones u otros datos de interés en relación con las personas que protagonizaron los momentos y hechos de que se escribe. Difícilmente, en otro caso, puede evitarse por entero el riesgo de la parcialidad.

En mi opinión, es éste uno de los méritos más relevantes de esta publicación del Prof. Johannes Stöhr, Ordinario de Dogmática en la Universidad de Bamberg: contribuir a la historia completa y definitiva de la controversia *de auxiliis* entre el molinismo y el bañecianismo, en la España del siglo XVI. En efecto, la edición que reseño será, en adelante, un material de consulta imprescindible para los que se dediquen a estudiar esta cuestión. Y a fortiori, como es obvio, deberá tenerse en cuenta también al hacerse la historia general de la Teología española del siglo de Oro.

Es sabido que la controversia teológica *de auxiliis* ha atraído, en bastantes ocasiones, la atención de los historiadores del pensamiento teológico español. Existen publicaciones serias sobre esa controversia, tanto desde el punto de vista bañeciano como molinista. Son obras que van desde la edición de textos y documentos hasta el estudio de las doctrinas, las actuaciones de personas, etc. La obra de Stöhr, que recoge en las notas buena parte de la bibliografía al respecto, ha de situarse en la perspectiva dominicana y dentro de las ediciones de textos y documentos: se trata, en efecto, de la edición de las censuras y argumentaciones de los maestros dominicos Cristóbal Rodríguez, Diego de Yanguas y Pedro de Herrera en contra de algunas afirmaciones de Luis de Molina en torno a la libertad y la gracia. En la misma línea, por tanto, del libro de V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Madrid 1968, 685 pp., cuyo interés radica, fundamentalmente, en trazar los orígenes de la controversia.

El manuscrito, cuya edición ofrece Stöhr, es el Ms. Aldini 543 de la Biblioteca de la Universidad de Pavía. Su contenido queda reflejado suficientemente en el título: *Opuscula insignum doctorum ex Hispania*



*Ordinis Praedicatorum manuscripta contra doctrinam Doctoris Molina Societatis Jesu.* Estos autores son Pedro de Herrera (= *Controversiae magistri F. P. de Herrera contra doctrinam P. de Molina in libro de concordia et in prima parte circa ea, quae concernunt libertatem nostram, auxilia gratiae divinae et providentiam atque praedestinationem et alia huiusmodi*, fols. 1r-88vto.); Diego de Yanguas (= *Censura libri doctoris Ludovici de Molina e Societate Jesu*, fols. 89r-91r; *Apologia adversus quasdam assertiones doctoris Ludovici de Molina SJ*, fols. 92r-104vto.); Diego Núñez (= *Propositiones Fr. Diego Núñez*, fols. 105r-116vto.); Cristóbal Rodríguez (= *Opusculum de gratia et libero arbitrio, adversus huius temporis novitates*, fols. 117r-140vto.); Pedro de Ledesma (= *Tractatus de gratia seu auxilio praeveniente seu sufficiente et efficaci*, fols. 141r-148vto. Abarcando los fols. 185r-323vto. se inserta la *Apologia Fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum adversus quasdam novas assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati theologi de Societate Jesu, quas defendit in suo libello, titulum divina praescientia providentia praedestinatione et reprobatione et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectores ac defensores de eadem societate*. Y al final, desde el fol. 324r al 334vto. se ofrece, en castellano, un tratado sobre la confesión y absolución del penitente en ausencia de éste y por escrito.

Stöhr, según decía antes, edita tan sólo las partes del manuscrito pertenecientes a Cristóbal Rodríguez, Diego de Yanguas y Pedro de Herrera. Y aparte de ofrecer la transcripción de los textos (pp. 16-137), presenta también un índice de nombres (pp. 138-141), de lugares de la Sagrada Escritura (p. 143), y se introduce con la presentación del ms. (pp. 5-7) y de los autores (pp. 8-14). Como es natural, el A. recoge en varios lugares la bibliografía más importante que hay sobre la controversia y sobre algunos de sus protagonistas.

Me atrevo a hacer algunas sugerencias que, a mi juicio, podrían enriquecer futuras ediciones. Se podría, tal vez, ampliar más la bibliografía sobre los autores controversistas. Sobre Luis de Molina, por ejemplo, aduciendo los artículos, entre otros, de J. PEINADO (*Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de auxiliiis*, en "Archivo Teológico Granadino" 31 (1968) pp. 5-191) y J. SAGÜÉS (*La suerte del bañecianismo y del molinismo*, en "Proyección" 34-35 (1960) pp. 391-431).

También se requeriría una mayor atención de cara a lograr uniformidad en el aparato de notas. A veces aparecen distintas formas de abreviatura: cp. (cfr. nota 9, 17) y c. (cfr. nota 38, p. 20); es sólo un ejemplo. En la tabla de abreviaturas se dice "CCL = *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum*, Tournolth" (cfr. p. 15) y después, para citar la misma fuente, se usa a veces la abreviatura "CorChr" (cfr. nota 40, p. 109, etc.) de cuyo empleo y equivalencia no se advierte al lector. Algo parecido ocurre con las siglas CSEL (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum La-*

*linorum*, Vindobonae): nunca se explica la utilización que se las da. En nota 60, p. 25, se usa MPL —sigla no incluida en el elenco de abreviaturas y siglas— y no PL, lo que se hace en otros lugares, de acuerdo con lo anunciado en la tabla. También, según es habitual y el A. sigue en la edición, se adopta la modalidad de letra cursiva para los títulos de obras —me refiero a cuando se insertan en las notas—, pero a veces el A. no lo hace (cfr. nota 78, p. 28); A la hora de citar los concilios no se adopta un criterio uniforme (cfr. notas 70, 71 y 73 de p. 27 = “Concilium Arausicanum”; notas 140, 141 y 146, de p. 36 = “Tridentinum”; y notas 47 y 53, de pp. 70 y 71 = “Conc. Arausicanum” y “Conc. Constantiense”). En la nota 17, de p. 8, faltan los títulos de los artículos de R. CRIADO y R. RAMÍREZ (para el primero: *Nota sobre los manuscritos teológicos postridentinos de las Bibliotecas públicas de Córdoba*; y para el segundo: *Manuscritos postridentinos “de incarnatione” en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*. Debería, por último, cuidarse la acentuación de las palabras castellanas que, aun estando generalmente bien hecha, presenta a veces alguna incorrección: cfr., como ejemplos, en p. 9, “Cordoba” y “teologo”, por “Córdoba” y “teólogo”; en p. 10, “Corazon” e “inedito”, por “Corazón” e “inédito”; etc.

En la edición del texto he notado alguna errata. Por ejemplo, en p. 59 § 7, en el texto de 1 Tim 6, 20-21, se dice “despositum”, en vez de “depositum”; en p. 28, lín. 3 se dice “Canticum” y sospecho que debería decir “Canticorum”. Pero, no obstante estas observaciones de acribia, que no empañan el magnífico trabajo llevado a cabo por el Prof. Stöhr, la edición del texto merece todos los plácemes.

Se han verificado la casi totalidad de las citas, algo no fácil de realizar; la puntuación, casi nula o totalmente arbitraria en este tipo de manuscritos, es atinada y certera. En definitiva, se trata de un trabajo serio que ofrece plena garantía.

AUGUSTO SARMIENTO

*The Letters and Diaries of John H. Newman*. Vol. II: *Tutor of Oriel (January 1827 to December 1831)*, Edited at the Birmingham Oratory with Notes and an Introduction by Ian KER and Thomas GORNALL, Oxford, Clarendon Press, 1979, 416 pp., 17 × 23.

Vol. III: *New Bearings (January 1832 to June 1833)*, 1979, 344 pp.

Los dos nuevos volúmenes de la correspondencia de Newman anglicano, aparecidos el pasado año, cubren un decisivo período de siete años y medio que podría llamarse con toda propiedad prehistoria inmediata del Movimiento de Oxford. El primero de ellos (Vol. II) recoge además los años que ven nacer las convicciones *high church* de Newman y le alejan definitivamente de posiciones liberales y calvinistas. Este volu-



men II presenta por lo tanto una gran densidad de contenido. Agrupa más de 400 cartas: 220 escritas por Newman, y 182 dirigidas a él y a otros por diversas personas.

El año 1827 se señala al menos por dos acontecimientos de cierta importancia en la vida de Newman. En las primeras semanas ha cristalizado finalmente en su ánimo la idea de que el bautismo opera una verdadera regeneración espiritual en los niños que lo reciben. Ha resuelto así un conflicto doctrinal que le inquieta desde años atrás y cuya recta solución refleja en un escrito compuesto en febrero. Lo más importante de estos doce meses es, sin embargo, lo que llamará su *segunda conversión*, ocurrida en noviembre. Una crisis de agotamiento encubre realmente un momento de transformación interior. Se ha publicado mientras tanto el *Christian Year* de John Keble, que inaugura todo un período de literatura religiosa; y ha quedado vacante la dirección de Oriel.

A pesar de que el lector agradecería un mayor número de anotaciones editoriales que le ayudaran a entender mejor el contenido y las alusiones de algunas cartas, el elocuente tenor de la correspondencia en su conjunto le permite acompañar el curso de los sucesos. Los acontecimientos se siguen a un ritmo vertiginoso. La muerte repentina de Mary, la hermana menor, y la elección de Hawkins, como Provost de Oriel, marcan el comienzo de 1828. Newman, que prácticamente ha superado ya el Evangelismo en el plano de la doctrina, comienza a ejercer como titular de la parroquia universitaria de Santa María. Van a comenzar los incomparables sermones. Newman "ha salido de su concha" y sin darse mucha cuenta empieza a ser un centro de influencia.

La derrota de Peel —partidario de la emancipación civil católica— como candidato por Oxford al Parlamento tiene lugar en febrero de 1829. Es la primera vez que actúan juntos en un episodio público los tres hombres que más adelante se van a considerar fundadores del Movimiento de Oxford: Keble, Froude y Newman. Las cartas de estas semanas de trepidante actividad ayudan a entender las matizadas ideas de Newman acerca de la polémica emancipación de los católicos, que era un asunto célebre desde los primeros años del siglo.

Una grave y prolongada diferencia con Hawkins acerca de las funciones del *tutor* conduce a una inevitable crisis que termina para Newman, en junio de 1830, con su separación forzosa de las tutorías de Oriel. Dirá más tarde que sin este acto de Hawkins, que ha hecho valer su autoridad de Provost, no habría comenzado el Movimiento de Oxford. Newman dispone ahora de tiempo para acometer la redacción de una obra sobre los primeros concilios, que acabará siendo el famoso libro sobre los *Arrianos en el siglo cuarto*, su primera monografía teológico-histórica. Puede sobre todo intensificar las relaciones con sus discípulos y amigos más allegados, que barruntan ya algún tipo de acción futura en beneficio de la Iglesia.



Entre muchas que podrían señalarse de modo particular, hay dos cartas en este volumen que merecen especial atención. La 1.<sup>a</sup>, escrita por Newman a su madre el 13 de marzo de 1829 (pp. 129-131) contiene un feliz diagnóstico sobre los nuevos tiempos secularizadores y su incidencia en la Iglesia y los cristianos. La 2.<sup>a</sup> se dirige el 19 de agosto de 1830 a su hermano Charles, y trata con cierto detalle el tema de la *verdad del Cristianismo*. Es como un pequeño tratado fundamental acerca de la fe (pp. 266-281).

El volumen se cierra con dos apéndices que recogen sendos discursos de Newman en reuniones de la *Bible Society* de Oxford (pp. 381-387). Son los textos de un evangélico que, sin darse cuenta todavía, critica sus propios principios protestantes.

Próximo a cerrarse el período que cubre este volumen, Newman predica su primer sermón dedicado a la Virgen María. El texto, que no figura en la conocida edición de los *Parochial and Plain Sermon* ha sido publicado recientemente por Lutgart GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang*, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg und München, 248 pp. La obra de Govaert es una excelente exposición del rico pensamiento mariológico de Newman, en sus fases anglicanas (pp. 29-80) y católica (pp. 81-123), seguida de una larga sección donde la autora muestra la continuidad de la teología mariana del gran converso (pp. 127-174).

El texto referido se encuentra en el centro del libro y ocupa cuatro páginas (136-139). Fue pronunciado el 25 de marzo de 1831, festividad de la Anunciación de N. Señora, que es una de las dos fiestas marianas (la otra es la Purificación de la Virgen, el 2 de febrero) que celebra la Iglesia anglicana. El sermón de Newman no es una pieza homilética de circunstancias y en su día hubo de causar notable admiración en los oyentes. Porque —a diferencia de otros anglicanos—, el predicador no se limitaba a hablar de Jesús en el misterio de su Encarnación, sino que fijaba su atención expresa en la figura de María e invitaba a extraer todo el contenido posible de las afirmaciones y escenas del Evangelio acerca de la Virgen. El sermón ofrecía, en suma, un panorama nuevo y contenía todo un programa de reflexión y devoción mariológicas.

El Volumen III de la correspondencia recoge las cartas de año y medio y nos deja a las puertas del 14 de julio de 1833, comienzo formal del Movimiento tractariano. Contiene 122 cartas de Newman y otras 67 recibidas por él de diversas personas, así como 40 poemas compuestos durante el viaje por el Mediterráneo.

1832 resulta para Newman un año relativamente tranquilo. Es un tiempo de pausa que parece la víspera algo tensa de decisiones importantes. La vida pública británica ha visto una revolución pacífica con el *reform Bill* de junio, que abre el Parlamento a la clase media y arrebató la primacía política a la aristocracia. En julio, Newman ha terminado el libro sobre los Arrianos, que no publicará hasta noviembre de



1833. Una oportuna invitación de H. Froude, que proyecta un viaje por el Mediterráneo para restablecer su quebrantada salud, propicia la rápida decisión de acompañarle. Será la primera salida de Newman fuera de Inglaterra.

El 2 de diciembre, Newman pronuncia un sermón universitario que es el último de una primera serie de nueve, dedicados a las relaciones entre razón y fe. Este sermón, titulado *Wilfulness, the Sin of Saul*, contiene la versión newmaniana —más personalizada, menos *tory* y más ceñida a lo religioso— del Sermón *National Apostasy* que Keble pronunciará siete meses después.

Los viajeros visitan Gibraltar, Malta, Corfú, de nuevo Malta y por fin Sicilia, que provoca un “rpto inexpresable” en el alma de Newman. No así Nápoles, frívola y disipada para el celoso anglicano que respira severidad hacia lo que estima triste deterioro del cristianismo. Roma suscita sentimientos encontrados, aunque en la correspondencia de estos días resulta dominante la calificación de “primera ciudad”, por encima incluso del querido Oxford.

Mientras Froude retorna con su padre a Inglaterra, Newman decide volver de nuevo a Sicilia, y allí le acomete una enfermedad febril que está a punto de terminar con su vida. Al final todos los acontecimientos de estos meses convergen en un punto y ratifican la convicción que desde hace algún tiempo se viene afirmando en su ánimo. Está ya claro que le espera una tarea en Inglaterra: la misión de salvar la dormida y al mismo tiempo vejada Iglesia anglicana.

Muchas experiencias de Newman originadas y vividas durante este período se reflejan, junto con otras más próximas a la conversión, en la novela autobiográfica *Loss and Gain*, reimpresa hace pocos años por Garland Publishing Inc., New York and London, 1975, 386 pp. La novela en cuestión (publicada en 1848) aparece en la Garland Series titulada “Victorian Fiction: Novels of Faith and Doubt”, unida en un mismo volumen con *Callista*, otra narración novelada escrita por Newman en 1855 (296 pp.).

*Loss and Gain* cuenta la historia de Charles Reding, cuya trayectoria espiritual desde un convencional aglicanismo hasta las puertas de la Iglesia Romana, retrata el desarrollo interior del mismo John Newman.

JOSÉ MORALES

Iohannes BEUMER, *El método teológico*, Madrid, Ed. Católica, (Col. “Historia de los dogmas”, t. 1, cuaderno 6), 1977, 129 pp., 18 × 26.

Esta obra de Beumer se integra en la “Historia de los dogmas”, dirigida por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk, de la que constituye el último de los cuadernos del tomo primero, cuyo tema general



es "la existencia de la fe". Los títulos de los cinco cuadernos que la preceden son: *La Revelación*; *La Fe y el conocimiento de Dios*; *Teología de la Sagrada Escritura (canon, inspiración, hermenéutica)*; *La Tradición oral como fuente de la Fe* y, finalmente *El dogma y el desarrollo dogmático*. Como puede verse por la simple enumeración de esos títulos, el esquema del primer volumen de la "Historia de los dogmas" es claro y lógico; sólo un punto, que se refiere precisamente al cuaderno que nos ocupa, suscita una cierta duda: nada más natural, en efecto, una vez expuesto cuanto se refiere al dogma y al desarrollo dogmático, que hablar de la Teología, como hace la presente "Historia de los dogmas", pero, ¿por qué abordar esa cuestión tratando del método teológico y no más bien de la Teología en cuanto tal, y por tanto de su naturaleza?

Sin pretender agotar las razones que hayan llevado al equipo director del proyecto a adoptar esa decisión, tal vez quepa aventurar algunas: el deseo de ofrecer una exposición amplia, que no se limite a cuestiones teoréticas, sino que descienda a los problemas concretos y prácticos que implica el trabajo científico o, en otra línea, la preocupación por evitar un planteamiento de escuela que, tomando como paradigma una noción de Teología demasiado estructurada y peculiar, haga difícil captar la variedad y riqueza que ofrece la realidad histórica.

Estas razones, y otras análogas, son válidas. Sin embargo, no deben ocultar otra faceta del problema, que el propio Beumer señala al comenzar el capítulo dedicado al método en el período patrístico: "una exposición del método teológico en la época de los Padres tiene que partir de lo que era teológico en aquel tiempo" (p. 16). Esa afirmación tiene un alcance que trasciende lo meramente circunstancial ya que posee una validez absoluta: hay una relación íntima y esencial entre el método de la Teología —y, en general, de una ciencia— y la comprensión que hemos alcanzado acerca de la naturaleza de la actividad que designamos con ese nombre. La historia del método teológico está por eso íntimamente ligada a la historia de la conciencia que los teólogos han tenido acerca de la labor que desarrollaban o intentaban desarrollar, de forma que resulta imposible abordar el estudio de uno de esos temas sin enfrentarse a la vez con el otro.

Para realizar una historia del método teológico resulta por eso necesario, a nuestro juicio, proceder primero a una amplia reflexión sobre el tema de la naturaleza de la Teología, y eso debe manifestarse en una obra que intente plasmar los resultados de esa investigación, que ganará, por tanto, en hondura e incisividad si comienza por un capítulo introductorio que sitúe la pregunta sobre la Teología y describa las posiciones que pueden adoptarse al respecto, no ciertamente para elegir una de ellas y prescindir de cuanto no se mueva en esa línea, sino para señalar las dimensiones reales y profundas del problema y dotar al lector de la perspectiva necesaria para captar y calibrar lo que la investigación histórica vaya aportando acerca de cuanto los diversos



teólogos han escrito sobre el método, y del método que han practicado, aunque no se detuvieran a escribir sobre él.

Iohannes Beumer ha tratado en otras obras de la naturaleza de la Teología (ver en especial su *Theologie als Glaubensverständnis*), pero en ésta se introduce de inmediato en la narración histórica. Tal vez por eso el libro, aunque aporte visiones sugerentes, numerosos datos y una cuidada bibliografía —predominantemente alemana—, no acaba de poseer una osatura unitaria y el tono de la exposición oscila al pasar de unos autores a otros, poniendo a veces el acento en el tema del método, en otras en la concepción de la Teología y en otras, finalmente, en la aportación que el autor de que se trata ha realizado en alguno de los campos o materias teológicas.

Razones metodológicas aparte, un hecho capital explica esas características del libro de Beumer: la inexistencia de precedentes historias del método teológico, más aún la escasez de Historias de la Teología. Frente a la abundancia de Historias de la Filosofía, el pequeño número de Historias de la Teología —quizá como consecuencia de la casi universal ausencia de esta disciplina en los planes de estudio, hasta hace muy pocos años, y aún hoy— resulta llamativo. En este sentido la obra de Beumer constituye una aportación, que invita a dar nuevos pasos en esta línea.

Por lo demás, la exposición del pensamiento de los diversos autores estudiados, está hecha con claridad y rigor. El esquema que sigue la obra es el clásico: después de un capítulo inicial dedicado al método teológico según la Sagrada Escritura, debido no a Beumer sino a Lodewijk Visschers, y del que luego hablaremos, se ocupa de los Padres (cap. II), distinguiendo entre prenicenos y postnicenos y, dentro de estos últimos, entre orientales y occidentales; después pasa a hablar de la escolástica medieval (Cap. III) y de la Teología en la Edad moderna —en realidad, en la moderna y contemporánea, ya que este apartado llega hasta fines del siglo XIX—, estudiando por separado a los autores católicos y a los protestantes (cap. V), para concluir con un capítulo final (el VII) dedicado a la Teología en nuestros días. Quizás las mejores páginas sean las dedicadas a Clemente de Alejandría, a Orígenes, a San Anselmo, a Melchor Cano, a Veronio, y a Scheeben, por quien Beumer no oculta su admiración. Entre los puntos que, a nuestro juicio, resultan menos conseguidos se encuentran los párrafos en los que se intenta esbozar una descripción general de la Teología en la época de los Padres (p. 16-17); la presentación de la Teología tomista como “una Teología de conclusiones”, lo que, a nuestro parecer, no es exacto (pp. 75-77), y la brevedad de la referencia al humanismo y al Renacimiento, que resulta demasiado escueta, y no alcanza a poner de manifiesto toda la importancia que tuvo esa encrucijada cultural en la historia de la Teología (cfr. p. 92).



En dos momentos —capítulos IV y VI— Beumer interrumpe la descripción del método que los teólogos han practicado, o de lo que han escrito sobre él, para exponer las enseñanzas dadas al respecto por el Magisterio eclesiástico. Se trata sin duda de un acierto, que completa la obra en un punto decisivo. Tal vez hubiera ganado en eficacia esa aportación si esas enseñanzas en lugar de estar agrupadas en dos capítulos, hubieran sido expuestas siguiendo más exactamente el hilo cronológico, ya que así se hubiera puesto más claramente de relieve no sólo la preocupación que subyace a algunas intervenciones magisteriales, sino, sobre todo, la mutua interacción que existe entre el método teológico y la conciencia que la Iglesia tiene respecto a la forma como está presente en ella la Palabra de Dios. Lo que, dicho sea de paso, nos permite advertir otra nueva razón de la complejidad de una historia del método teológico, que se nos presenta, desde este punto de vista, íntimamente vinculada al estudio del progreso y de los avatares de la eclesiología.

Volvamos, para terminar, al primer capítulo, que forma en realidad una unidad *a se*, distinta del resto del libro, no sólo por ser debido a otra pluma —la de L. Visschers—, sino, sobre todo, por obedecer a presupuestos diversos de los de Beumer. Su título —“el método de la Teología según la Escritura”— es ambivalente, puesto que podría aplicarse tanto a una exposición de las enseñanzas que respecto al método teológico se deducen de la Escritura, como a la tesis según la cual en la Escritura se contiene ya Teología, ya que, teniendo en cuenta que el proceso de tradición que confluye en la Escritura implica asimilación personal, pensamiento y reflexión, parece legítimo concluir que la Escritura es no sólo kérigma, sino también Teología. Este segundo sentido de la expresión es el que Visschers hace suyo en el capítulo que nos ocupa, interpretándolo desde un planteamiento en el que se advierte una clara influencia de Bultmann y, sobre todo, de Rahner. No es este el momento de realizar una crítica de las teorías sobre la “precomprensión”. Digamos sólo que son, a nuestro juicio, gnoseológica y teológicamente desacertadas, y que ese hecho repercute en los análisis de Visschers, que resultan en gran parte desenfocados. Por lo demás, si damos a la palabra Teología un sentido amplio, hasta el punto de aplicarla a todo pensar fundado en la Palabra de Dios, puede ciertamente hablarse de Teología respecto a los autores bíblicos, puesto que los libros sagrados presuponen en su origen hombres verdaderos, dotados de inteligencia y razón; de todos modos, si tenemos presentes las diferencias entre su situación y la nuestra —diferencias debidas no sólo a su cercanía cronológica respecto a los acontecimientos de la historia de la salvación y especialmente a Cristo, sino también a los carismas de la época bíblica y apostólica y particularmente al carisma de la inspiración—, se advertirá la conveniencia de utilizar un lenguaje que respete mejor las peculiaridades de las diversas etapas de la historia de la Revelación y de la Iglesia. En otras palabras, la voz



Teología tiene un sentido preciso y técnico sólo si la aplicamos a la época postapostólica, y una historia del método teológico debe empezar a partir de ese momento, reservando a otros tratados —el de la inspiración y el de la hermenéutica bíblica— el estudio de la Escritura.

JOSÉ LUIS ILLANES-MAESTRE

Armando BANDERA GONZÁLEZ, *Comunión eclesial y humanidad*, Salamanca, Ed. San Esteban ("Estudio Teológico de San Esteban, Glosas", n. 3), 1978, 280 pp., 13,5 × 21,5.

Los trabajos del P. Bandera sobre eclesiología se han ido multiplicando a raíz del Concilio Vaticano II, buscando precisamente una exposición y profundización de las cuestiones de Ecclesia a partir del magisterio conciliar. Primero fue *La Iglesia misterio de comunión* (a. 1965) y después *La Iglesia imagen de Cristo* (a. 1970) y *La Iglesia sacramento del mundo* (a. 1971). El que ahora nos ofrecen las "Glosas" del Estudio Teológico de San Esteban tiene a estos en su sustrato teológico y pretende mostrar cómo el misterio de comunión que es la Iglesia está, por su naturaleza más íntima, abierto a la entera humanidad. El origen de la obra, como dice el autor en el prólogo, arranca de dos ponencias presentadas a la Semana de Misionología de Burgos del año 1972, que han sido reelaboradas y prolongadas hasta dar lugar al libro que comentamos.

La obra tiene dos partes, tituladas, respectivamente, *Perspectivas de la comunión eclesial* y *La Iglesia-comunión y la Iglesia-misión*. La primera comienza con una exposición del tema en sí mismo, en el que destaca el estudio de la *communio* según el Nuevo Testamento: el autor hace notar que una auténtica teología bíblica del tema no puede limitarse a los lugares que hablan explícitamente de *koinonia*, sino que debe buscar la perspectiva abarcante que domina toda la revelación bíblica del misterio. No es la *koinonia* un tema junto a otros, sino una fundamental dimensión del plan divino de salvación. La exposición, sintética y profunda, logra mostrar que efectivamente es así. El autor, por otra parte, como demostró en la primera de las obras citadas más arriba, tiene un sólido conocimiento de la teología de Santo Tomás sobre el tema, lo que le permite esa serenidad y equilibrio de pensamiento que se adquiere en la escuela del Doctor Común.

La comunión aparece en esta primera parte como efecto de la palabra convocante de Dios en Jesucristo, que encuentra respuesta, por la gracia, en el hombre a través de la vida teologal: fe, esperanza y caridad. El servicio a esa vida teologal del hombre es el que debe presidir el "dinamismo de la comunión eclesial", segundo capítulo de esta



parte primera, que enfoca en esta perspectiva diversas cuestiones actuales sobre la "renovación" en la Iglesia: funciones del colegio episcopal, del sínodo de los obispos y de otros organismos eclesiales; y, sobre todo, el dinamismo ecuménico y misionero de la comunión, que será objeto de un estudio más detenido en la segunda parte del libro. El tercer apartado y último de esta parte primera ("Comunión católica y comunión intereclesial") es en realidad un estudio, en la perspectiva de la comunión, del estatuto teológico de las comunidades eclesiales separadas de la Iglesia Católica siguiendo la doctrina de *Lumen Gentium* y *Unitatis redintegratio* y valorando acertadamente la situación actual acerca de la llamada "intercomunión".

La segunda parte de la obra está dedicada, como dijimos, a mostrar la radical tendencia a la expansión que se da en el misterio de comunión que es la Iglesia. Esto es lo mismo que decir que la misión, en sus más variados aspectos, no es algo que se yuxtapone o agrega ulteriormente a la Iglesia, sino que es redundancia esencial de su propio ser: la Iglesia sólo es comunión tendiendo por la misión a incorporar a todos los hombres a su propia plenitud. Así podríamos sintetizar la tesis central de esta segunda parte, que suscribimos plenamente. A esa tesis está dedicado, sobre todo, el capítulo primero: "Proyección misionera de la comunión eclesial". Algunos de sus apartados bastan para dar noticia del desarrollo del tema: el dinamismo misionero de la comunión en la Sagrada Escritura, dinamismo misionero y eucaristía, dinamismo misionero y virtudes teologales, dinamismo misional de las propiedades de la Iglesia (seguido de un interesante estudio de la apostolicidad de la Iglesia más en concreto).

El segundo y último capítulo del libro se titula "Comunión eclesial y religiones no cristianas". Su contenido es evidente por el título: el autor estudia la misión que dimana de la *koinonia* eclesial en relación con el fenómeno de las religiones mundiales. Aquí debe ser subrayado el enfrentamiento crítico del P. Bandera a la teoría del cristianismo anónimo, tan difundida en los años posconciliares, y que ha contribuido, como dice el autor citando al P. Bouyer, "al derrotismo misionero tan sorprendente de la Iglesia de hoy" (p. 241). El resto del capítulo es un matizado estudio de la necesidad de la Iglesia para la salvación (en la perspectiva de la sacramentalidad de la Iglesia) y de "la humanidad en busca de la Iglesia", expresión con la que designa la situación histórica de la humanidad hasta que se llegue a la plena y perfecta *koinonia*.

Hasta aquí, el libro del P. Bandera. Paso ahora a comentar, con la requerida brevedad, algunos aspectos particulares. Sea el primero de ellos la recurrente utilización (vid. pp. 100ss. 215, 233) que el autor hace a lo largo de su obra del célebre *subsistit in* de *Lumen Gentium*, n. 8/b: "La Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, *subsiste en* la Iglesia Católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él, etc." El término, con sentido técnico, vol-

verá a parecer en *Unitatis Redintegratio* n. 4/c (en relación con las comunidades eclesiales no católicas) y en la Declaración *Dignitatis humanae*, n. 1/b, en relación con toda la humanidad. La interpretación del P. Bandera es la siguiente: "En todos estos casos, el verbo *subsistir* expresa la idea de plenitud y totalidad. La Iglesia de Cristo, la unidad, la religión querida por Dios se encuentran *con plenitud* en la Iglesia Católica" (p. 100). Me parece exacta hermenéutica de los textos conciliares, que debe ser recordada una vez y otra frente a la difusa tendencia a interpretar la modificación del texto que hicieron los Padres conciliares como implicando un reconocimiento de la eclesialidad deficiente de la Iglesia Católica. Gracias a esta comprensión del texto, el P. Bandera puede exponer de manera coherente qué sea la comunión de que habla el Concilio Vaticano II y cuál la relación a ella, o las formas de inserción en ella, que se dan fuera de la Iglesia Católica.

Son interesantes los breves apuntes que hace el autor a propósito de la *sucesión* y *perpetuación* del Colegio Apostólico, conceptos que utiliza *Lumen Gentium*, n. 22/b, haciendo notar que si se prescinde de la idea de perpetuación no se capta el misterio de la sucesión, que quedaría reducida a una sustitución de unos por otros. Entiendo, efectivamente, que la finalidad de la sucesión apostólica es la perpetuación del *corpus apostolicum* en la Iglesia (de ahí que la sucesión apostólica sólo pueda ser entendida desde la sacramentalidad de la Iglesia) para, de esta manera, hacer que la Iglesia entera sea *siempre apostólica*. Por eso, me parece equivoco que el autor diga "que los ministros de hoy *suceden* a los ministros de entonces y que los laicos de hoy *suceden* a los laicos de entonces" (p. 219). O no he entendido bien al autor, o esa manera de expresarse me parece en contradicción con lo que tan rigurosamente dice a propósito de sucesión y perpetuación. Esos dos "*suceden*" tienen una naturaleza teológica completamente diversa: el primero pertenece al misterio de la sucesión apostólica, el segundo es una mera constatación fáctica. La apostolicidad es ciertamente una propiedad de la Iglesia entera, pero la sucesión apostólica —es decir, lo designado por este término técnico— es exclusiva de los ministerios en la Iglesia. Por lo demás nos parece muy certera la breve crítica del autor al concepto de apostolicidad de K. Barth, concepto que adolece del "intelectualismo" típico del pensamiento protestante (vid. p. 145 nota 136).

Quiero subrayar también la buena teología de las relaciones Iglesia universal e Iglesia local que se contiene en pp. 73-77, donde el autor valora, muy justamente a mi entender, los intentos —recientes entre los católicos, antiguos entre los Ortodoxos— de construir una eclesiología a partir del concepto de Iglesia local. Armando Bandera, con argumentos válidos, muestra cómo no es posible deducir *todo* el ser de la Iglesia del análisis de la Iglesia local: concretamente, de ese análisis no se deduce ni el *Colegio* episcopal ni el *primado* del Sucesor de Pedro. Con todo, nos parece excesiva la conclusión del autor en pp. 88-89, don-

de parece inclinarse por un sistema de elección del Papa hecha a través de "representantes del episcopado mundial": "el principio de comunión, aplicado al caso concreto de esta elección, parecería reclamar una participación más diversificada" (p. 89). K. Rahner y otros autores defienden esta postura, que ha sido rebatida —a mi entender con argumentos decisivos— por autores mejores conocedores de la tradición oriental y occidental de la Iglesia, como Bouyer y Le Guillou. Precisamente la elección del Papa por el clero de la Iglesia de Roma —eso son los Cardenales— muestran cómo aquel que preside la *communio ecclesiarum* lo hace a partir de una iglesia particular concreta: es obispo de Roma y, por eso, Papa de la Iglesia Católica. En esta forma tradicional de elección del Papa se expresa con profundo simbolismo la realidad diferenciada de las Iglesias locales a la vez que el principio visible de unidad y comunión de todas ellas.

A lo largo de todo el libro, y sin ninguna intención polémica, el autor no deja de poner de relieve la inconsistencia teológica de posiciones que pasan por "avanzadas" y en realidad son regresivas. Pienso ahora, por ejemplo, en su neta toma de posición respecto del bautismo de los niños, "clamoroso testimonio —dice el autor— de que la fe traída por Cristo, la única que salva, rebasa incommensurablemente las perspectivas individualistas, revistiendo por su propia naturaleza, un carácter esencialmente comunitario". Por eso el autor puede decir con todo rigor, refiriéndose a los que quieren suprimir el bautismo de los niños, que sus ideas "presuponen un desconocimiento radical de lo que es, por una parte, la fe, y, por otra, la gratuidad inherente a todo el orden salvífico. El bautismo de los párvulos no puede ser pensado solamente en función de ellos mismos; es necesario ponerlo en relación con la comunidad entera, considerándolo en todo el valor que tiene para expresar la naturaleza de la fe y la eficacia de la comunión que en ella se funda y que difícilmente se podría descubrir con sólo el bautismo de adultos" (p. 51).

Me ha parecido aguda y certera la observación que hace el autor, a propósito del "cristianismo anónimo", refiriéndose a los que quieren encontrarle unas "bases tomistas". En el fondo, viene a decir nuestro autor, no advierten esos teólogos que lo que testifican esos textos de Santo Tomás, con toda la tradición de la Iglesia, es que hay gracia de Dios fuera del recinto visible de la Iglesia —negarlo está condenado por la propia Iglesia (cfr. DS 2429)— y "que Dios puede salvar a quienes inculpablemente desconocen el Evangelio" (p. 236); lo cual es muy distinto del cristianismo anónimo como "concepto sistemático", es decir, como pieza técnica de un planteamiento global de la salvación, tal como lo expone la escuela de K. Rahner. Por eso hubiera sido muy interesante que el P. Bandera prolongara su crítica del cristianismo anónimo —muy apoyada en la crítica realizada por Damboriena en *La salvación en las re-*





*ligiones no cristianas* (Madrid 1973)— en una crítica de la antropología subyacente a ese concepto, sin la cual no se le comprende en su verdadera dimensión. Algo en este sentido hemos intentado en nuestra reciente ponencia al Simposio de Misionología de este año 1980 en Silos.

Una última observación. En el libro que comentamos se utiliza acertadamente y con frecuencia el Magisterio ordinario de S.S. Pablo VI en materias eclesiológicas. Esas citas muestran la gran riqueza doctrinal que contienen esos volúmenes de *Insegnamenti* de este gran Pontífice y ponen de relieve que ese patrimonio merecería ser estudiado por sí mismo. Raro es el lugar de la eclesiológica del Concilio Vaticano II que no haya sido comentado e interpretado por Pablo VI.

Un libro, en definitiva, este último del P. Bandera, que leerán con fruto todos los que quieran tener una visión de conjunto de lo implicado en el concepto de *communio*, una de las fórmulas eclesiológicas fundamentales de la tradición católica subrayadas por el Concilio Vaticano II.

PEDRO RODRÍGUEZ

Jesús SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del Pueblo de Dios. "Sensus fidei" e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución "Lumen gentium" del Concilio Vaticano II*, Pamplona, Eunsa (Col. "Theológica", n. 20), 1979, 314 pp., 15 × 24.

El mismo subtítulo de esta monografía nos expresa la índole propia de la obra: *"Sensus fidei" e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución "Lumen gentium" del Concilio Vaticano II*. Como es sabido, el último Concilio Vaticano ha querido enseñar la infalibilidad del Pueblo de Dios como tal. La Constitución "Pastor aeternus" había fijado ya la infalibilidad del Romano Pontífice y las condiciones de su expresión como tal. El Concilio Vaticano II, por su parte, enseñaría temáticamente la infalibilidad del Colegio Episcopal en cuanto tal, partiendo, como es sabido, de los datos ya poseídos desde antiguo acerca de la infalibilidad de los Concilios ecuménicos y del magisterio ordinario de la Iglesia. Pero no se detuvo allí, sino que quiso enseñar también —y es un paso de gran importancia— la infalibilidad del mismo Pueblo de Dios, cosa que hizo en la Constitución "Lumen gentium", n. 12. Este abundante magisterio abre la posibilidad de una explicación teológica sistemática de la infalibilidad comprendida dentro del marco del entero Pueblo de Dios. Y precisamente en esta línea se sitúa el trabajo del Prof. Sancho que ahora comentamos.

No han faltado trabajos de este tipo antes y después del Concilio Vaticano II; pero los primeros no se han beneficiado de la enseñanza

conciliar (Balic, Congar, Dillenschneider, Koster, etc.) y los posteriores o lo han tratado de modo sucinto (Rahner-Lehmann, Tillard, etc.) o lo han referido a cuestiones concretas (por ejemplo, Read, que mira el sentido de la fe en cuestiones de ética cristiana). Este trabajo del Prof. Sancho, en cambio, quiere estudiar sistemáticamente el tema de la infalibilidad de la Iglesia, sus diversas manifestaciones intraeclesiales y sus recíprocas relaciones.

La obra se estructura en torno a dos desarrollos fundamentales: los tres primeros capítulos analizan la evolución de este tema desde la Patrística hasta el Concilio Vaticano II; y los dos restantes miran ya a la estructuración teológica de toda la enseñanza recibida, buscando la síntesis englobante.

La primera parte sigue la línea clásica de investigación en Teología histórica. Lógicamente el centro del estudio está en la misma Constitución "Lumen gentium", n. 12, a la cual dedica los dos capítulos últimos de esta primera parte. En el capítulo inicial se sitúa el tema de la infalibilidad dentro del misterio de la Iglesia (p. 17-25) y se sigue luego a la comprensión filosófica y metafísica de la cuestión planteada: la diversa situación de Dios y la criatura respecto de la verdad, la infalibilidad divina y la posibilidad de hacer participar a la criatura —la Iglesia como tal también es criatura— de esa prerrogativa estrictamente divina. A continuación se pasa al estudio del tema en la S. Escritura (p. 37-40), en los Padres (p. 40-50) y en la obra de S. Tomás de Aquino (p. 50-62) pasando por Juan de Torquemada (p. 62-71) hasta llegar a los teólogos de la Escuela de Salamanca (Melchor Cano y Mancio de *Corpus Christi*; p. 62-77). Cierra este capítulo inicial el estudio de la Constitución dogmática "Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I y su definición de la infalibilidad papal.

Los dos capítulos siguientes están dedicados al Concilio Vaticano II y su formulación del *sensus fidei* en la Constitución dogmática "Lumen gentium". En el primero se estudia la elaboración del texto conciliar por parte de los Padres sinodales tal como se refleja en las *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. El capítulo siguiente se detiene en el análisis de la estructura teológica del texto conciliar definitivo, procurando desentrañar su alcance y significado. Como es fácil advertir, se trata de un capítulo central en el trabajo realizado por el Prof. Sancho. El tema de la infalibilidad del Pueblo de Dios queda enmarcado en el contexto más amplio del misterio de ese mismo Pueblo (p. 145-149), y referido a su raíz, Cristo como Profeta, Sacerdote y Rey (p. 149-156). A continuación se contempla cómo se continúa esta misión de Cristo en la Iglesia, concretamente en la condición sacerdotal del Pueblo de Dios (p. 156-166). Buscando establecer con precisión el sujeto de la infalibilidad se emprende la tarea de señalar qué es el sacerdocio común de los fieles —como concepto abarcante de la totalidad de los creyentes, *cointellecta Hierarchia*— y cómo el *sensus fidei*

se vincula con el sacerdocio común (p. 166-178). Cierra el capítulo una interesante tarea de análisis en la cual se perfilan los conceptos, estableciendo las diferencias y relaciones entre infalibilidad e indefectibilidad (p. 178-182), entre infalibilidad, inspiración y revelación (p. 182-184) y lo que significa la infalibilidad *in credendo* (p. 184-190).

La segunda parte del trabajo está dedicada a una síntesis teológica de toda la doctrina de la Iglesia sobre su propia infalibilidad. Comprende, como ya se dijo, dos capítulos. El primero está dedicado a la naturaleza del *sensus fidei*, que es el medio a través del cual se expresa la infalibilidad de la Iglesia *in credendo*. El intento de síntesis teológica obliga al autor a retomar el tema en los Padres, en los maestros medievales y en el siglo xvi (p. 191-219) hasta arribar a la crisis modernista y su superación (p. 219-235). Luego se pasa al análisis teológico del contenido de la expresión *sensus fidei* y a su encuadramiento dentro del marco de los hábitos sobrenaturales —la fe especialmente— y de los dones del Espíritu Santo (p. 235-256). Por último, se expresa la connotación social del *sensus fidei*, ya que no es el sentido de la fe que individualmente posee un fiel el que goza de la infalibilidad, sino el sentir común de los fieles (p. 257-264); y también se estudia la relación entre el *sensus fidei* y el Magisterio de la Iglesia, tema que fue central en el examen de los Padres conciliares durante el último Concilio Vaticano (p. 264-272).

La última parte de este capítulo es una transición al segundo capítulo. Este se titula: Infalibilidad orgánica de la Iglesia; y en él se contempla la infalibilidad de la Iglesia, no ya en la condición común de los fieles dentro del Pueblo de Dios, sino en la estructura orgánica y jerárquica de la Iglesia. Los dos focos desde los cuales se procura iluminar la cuestión son: la estructura orgánica de la Iglesia (p. 273-276) y la infalibilidad única de todo el Pueblo de Dios (p. 276-278). La primera exposición reflejará el carácter desigual de los fieles según sus diversas funciones en el seno del Pueblo de Dios. La segunda, en cambio, retendrá con vigor que no hay —en virtud de la estructura orgánica de la Iglesia— diversas infalibilidades, sino una sola. Se trata de conjugar los dos aspectos; y es lo que se hace en los dos apartados finales: los sujetos de la infalibilidad de la Iglesia (p. 278-282) y la infalibilidad orgánica (p. 282-285). En estos se trata de armonizar los diversos aspectos, los cuales se encuentran en conflicto puramente aparente. La conclusión es que la misma y única infalibilidad de la Iglesia es ejercida de modo diverso según las distintas funciones que se realizan en el Pueblo de Dios.

El trabajo del Prof. Sancho incluye una amplia bibliografía, prácticamente toda la que existe sobre el tema, y se agregan una serie de índices que facilitan el manejo de la obra.

“La infalibilidad del Pueblo de Dios” constituye un hito en la investigación sobre este tema. Sus méritos están, por un lado, en el es-



tudio prácticamente exhaustivo de las fuentes y de las elaboraciones teológicas sobre el punto; pero, sobre todo, en el planteamiento de fondo que permite encuadrar correctamente el ejercicio de la infalibilidad en la Iglesia. En efecto, no siempre se distingue convenientemente entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial; y esa falta de discernimiento lleva a ver dificultades donde no las hay. Cabría agregar que, como toda obra cuidadosamente madurada, el libro del Prof. Sancho aparece también como algo dirigido a los mismos estudiantes de la Teología, y no sólo a los especialistas. La amplia documentación aportada y las ejemplificaciones con que se va ilustrando la exposición así lo demuestran.

Ahora bien, como toda investigación amplia sobre un tema, también esta constituye un cierto balance sobre los trabajos y esfuerzos realizados hasta el momento. Y, como tal, también sugiere otros aspectos que necesitan una adecuada reflexión en el futuro. Pienso en una cuestión concreta: la necesidad de que la Iglesia sea infalible, según el plan de salvación trazado por Jesucristo.

Si se consiguiese establecer claramente la vinculación entre infalibilidad y misión de la Iglesia se llegaría a dos conclusiones importantes. Primera, que pertenece a la propia identidad del Pueblo de Dios el ser infalible. Y esto haría ver claramente que los intentos de problematizar en torno a esta prerrogativa fundamental no pueden evitar una cierta adulteración de la Iglesia, rebajándola —si fuese posible— al nivel de cualquier sociedad puramente humana. Y segunda, es lo más importante, se conseguirá mostrar cuál es el sentido de la infalibilidad del Pueblo de Dios: un servicio a Dios prestado en los hombres, que son llevados, en la Iglesia y a través de la Iglesia, “de las tinieblas a su luz admirable” (1 Pet 2,5).

RAÚL LANZETTI

J. RATZINGER - Ph. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, con la colaboración de H. U. von BALTHASAR y H. SCHÜRMAN, Paris-Namur, Ed. Lethielleux - Culture et Vérité (Col. “Le Sycomore”), 1979, 150 pp., 11,5 × 19.

1. Bajo el título general de *Principios de ética cristiana* se recogen cuatro estudios correspondientes a otros tantos conocidos autores: Ph. DELHAYE, *Temas fundamentales de una ética cristiana*; H. SCHÜRMAN, *Del carácter obligatorio de las normas y directrices morales del Nuevo Testamento*; H. U. von BALTHASAR, *Nueve tesis para una ética cristiana*; J. RATZINGER, *Fe, ética y Magisterio*. Constituyen un esfuerzo notable al servicio de un intento por solucionar los problemas fundamentales que

se plantean hoy en Teología Moral: "¿cómo actuar para ser fiel a las exigencias de Dios y la dignidad de la persona humana?; ahora que estamos enfrentados a una mutación cultural radical, ¿a qué escala de valores podemos referirnos en estos momentos?, ¿de qué autoridades fiarse en un tiempo en que muchas de ellas parecen vacilar y dudar?... ¿existe todavía un bien y un mal?; ¿cómo distinguirlo con entero conocimiento?" (p. 9).

La tesis fundamental de los estudios de Schürmann y Von Balthasar hace de Jesucristo la norma suprema del actuar moral cristiano. Destacar, como hacen estos autores, el carácter cristológico de la moral es un acierto que hay que subrayar, con tal de que ese carácter no se convierta —y ello estaría lejos de la intención de los autores— en un imperativo categórico, al modo kantiano, con un marcado tono formalista en la doctrina moral, en la que el único principio y la única y verdadera norma permanente sea una imitación de Cristo —paradigma supremo, pero sin contenido alguno determinado, perenne y universal— susceptible de ser cocretada de mil maneras, distintas y aun contradictorias, según los tiempos y culturas. Para una visión más detallada de sus ideas puede verse T. LÓPEZ-G. ARANDA, *Lo específico de la moral cristiana, II: El tema en la Comisión Teológica Internacional*, en "Scripta Theologica" III,2 (1976) 663-682.

La introducción de Delhaye delinea el marco en el que se sitúan los trabajos que se nos ofrecen: el estudio realizado por la C.T.I. durante los años 1969-1974 sobre los problemas decisivos que hoy tiene planteados la moral.

2. Ph. Delhaye es el autor del primero de los artículos: *Temas fundamentales de una ética cristiana* (pp. 23-35). Después de indicar que es posible construir una moral a partir de tres puntos de vista distintos —una religión, una filosofía, una ciencia del derecho y de la sociedad (p. 23)— el A. señala el cometido de su trabajo: si bien, dice, ni el Señor ni los Apóstoles elaboraron una moral sistemática, sino que abordaron el tema aquí y allí en sus predicaciones y exhortaciones, podemos, no obstante, y de una manera legítima, agrupar sus enseñanzas en unos grandes temas que son "constituyentes y fundadores" de la moral (p. 26). Concretamente señala tres:

—La divinización del cristiano, como realidad fundante de una moral de la dignidad del justificado y que encuentra su apoyo en la transformación ontológica y moral que sufre el cristiano en el Bautismo.

—La imagen de Dios y la imitación: el cristiano es, en efecto, imagen de Cristo y, por lo mismo, imagen del Padre. De ahí la necesidad de reflejar en su vida la santidad de Dios.

—La responsabilidad y libertad "como antinomias que recorren toda la moral paulina" (p. 32).

La habitual lucidez y claridad del A. acompañan su exposición y se hacen sugerencia al abordar temas como el del mérito y castigo (p. 34), o la somera historia de la moral estructurada en base a una de las tres posibles maneras de fundar una moral señaladas al principio (pp. 23-26). Hay que notar, sin embargo, que, si bien es cierto, que desde un punto de vista histórico, en las diversas culturas la moral se ha constituido sobre las bases de la religión, la filosofía o el derecho, sólo la Revelación nos ofrece los fundamentos sólidos para edificar una moral plenamente adecuada a la situación real del hombre. Por otra parte, es claro que ni Jesucristo ni los Apóstoles elaboraron una sistematización de la moral —esta sistematización será fruto de la reflexión teológica—, pero su enseñanza, tal como es auténticamente interpretada por el Magisterio, es la fuente primera y primordial para cualquier estructuración racional y la norma con la que contrastar las plurales opiniones que puedan darse en este campo. En ese sentido junto a los temas “constituyentes y fundantes de la moral” que el A. propone como tales, podrían señalarse otros de no menor importancia: Eucaristía-caridad, dimensión pneumatológica del vivir cristiano, Bautismo-conversión, Reino de Dios-Iglesia, etc.

3. J. Ratzinger es el autor del último estudio: *Fe, ética y magisterio*, al que se acompañan tres brevísimos anexos (I. *Posibilidad y límites de la razón frente a la fe*; II. *El nombre de cristiano y el lazo entre enseñanza y fe*; III. *Anotaciones sobre la norma “deontológica” y “teleológica” en moral*). La idea principal presente en los tres podría formularse en la siguiente pregunta: ¿la moral del Nuevo Testamento es una pura y simple mediación para la inteligencia moral, a la cual compete el formular las normas y exigencias en cada circunstancia concreta o bien imparten una enseñanza precisa? (el problema que ahí se plantea es, en definitiva, el de la especificidad de la moral cristiana). Como el mismo título sugiere, el A. aborda en su estudio las relaciones entre fe y moral y las conexiones entre magisterio y moral. Rápidamente nos sitúa en el “status quaestionis” que motiva el trabajo: la existencia de una doble tendencia que lleva, por una parte, a “definir esencialmente el cristianismo como una ortopraxis y no como una ortodoxia” y, por otra, a sostener “la inexistencia de una moral cristiana específica” (pp. 104 y 106). En el primer caso, afirma el A., se sustrae la verdad del campo de la teoría para reducirla al campo de la praxis, con lo que ésta es quien decide sobre la verdad; en el segundo, la fe no conlleva una moral propia, sino que asume la razón práctica de los diversos momentos culturales. En ninguna de las dos posturas tiene cabida el Magisterio: si se lo considera en su función de exponente de la verdad —medida de la praxis— entonces se convierte en un obstáculo para la creatividad de ésta; y si se lo presenta como regulador del contenido





moral, entonces se expone a equivocarse en lo que respecta a los enunciados bíblicos (p. 108).

Al enfocar su estudio, el A. declara que, para hablar de una especificidad de la moral cristiana, no es necesario que existan principios o contenidos morales exclusivos del cristianismo: lo decisivo en este punto es el puesto que tales principios ocupan en la estructura del cristianismo.

Bajo el título: *El lazo entre fe y moral* se estudian la fe y la moral como realidades mutuamente comprometidas. Es lo que el autor pretende mostrar sirviéndose de tres ejemplos: 1. El Decálogo: los diez mandamientos definen, de alguna manera, el ser mismo de Dios, encontrando así la santidad divina una correspondencia en el actuar del hombre; los mandamientos se convierten en "criterios de elección en la confrontación con la ética de los pueblos" vecinos (p. 115). 2. El nombre de cristiano: la primera apologética cristiana juega con los términos "chrestos" (bien) y "christos", de manera que el "cristiano" es el que vive en comunión con Cristo y actúa bien o es bueno. Así "las cualidades teológica y moral se fusionan indisolublemente y más profundamente todavía en la noción misma de cristiano" (p. 120). 3. La enseñanza apostólica: para S. Pablo moral y fe se encuentran estrechamente unidas, de modo que convertirse a Dios significa a la vez la conversión a la vida de Cristo (p. 123).

En la última parte de su estudio —*La tarea del magisterio en materia moral*— el A. destaca el hecho de que en los escritos del Nuevo Testamento aparece claramente el ejercicio del poder de enseñar. En las instrucciones morales se manifiestan las exigencias de la gracia (p. 124). El poder de enseñar que corresponde a la sucesión apostólica "comprende esencialmente el deber de concretar la exigencia moral de la gracia y de precisarla en cada época" (pp. 127-128). Moral y fe son inseparables: la moral es "la praxis de la fe" y pertenece de hecho a la fe misma, y, a su vez, "la fe incluye decisiones objetivas esenciales en materia moral"; una de las tareas del magisterio es la de "continuar la enseñanza apostólica y defender las decisiones de la fe contra una razón que se pone a merced de los tiempos o capitula ante la praxis todopoderosa" (pp. 130-131).

El trabajo del A. merece nuestro reconocimiento, porque se trata de un intento serio de contribuir a solucionar o encauzar los graves problemas suscitados por aquellas dos tendencias que se designan como dos corrientes de pensamiento presentes en buena parte de los moralistas actuales. No es difícil, por otra parte, descubrir sus raíces: el influjo de la concepción marxista sobre la verdad y el ya viejo intento de la moral de situación. Para completar la exposición del A. convendría, a nuestro juicio, precisar más el tratamiento de la cuestión sobre la especificidad de la moral cristiana ya que, como vimos, el A. la si-

ta no en el ámbito de los contenidos sino en el "locus" que éstos poseen en la estructura espiritual del cristianismo; ¿basta con eso? ¿no podría llevarnos a la paradoja —al menos aparente— de una moral cristiana específica de contenidos indeferenciados? Por otra parte, parece importante distinguir la función magisterial de los Apóstoles y la del Magisterio posterior. En el primer caso, esa enseñanza es constitutiva de revelación, en tanto que en el segundo sólo se trata de custodia e interpretación auténtica de la misma. Se trata seguramente de aspectos que en un trabajo más extenso gozarían de un tratamiento más detenido que evitaría cualquier posible malinterpretación. De cualquier modo, reconducir la moral a la fe misma, señalar sus estrechas relaciones, impedir cualquier dicotomía o tensión entre la fe que se cree y la fe que se vive, y, por otra parte, poner de relieve la decisiva instancia que representa el Magisterio a la hora de iluminar la conciencia moral de los cristianos, son aspectos de una tarea necesaria y a la que, pensamos, contribuye de manera notable el estudio del Autor.

JOSÉ M.<sup>a</sup> YANGUAS

Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsu (Col. "Jurídica", n. 75), 1979, 242 pp., 21 × 14.

El Prof. García López es bien conocido en los círculos filosóficos, de modo especial por sus abundantes estudios y comentarios a la obra del Aquinatense. Profundo conocedor de la filosofía tomista y atento siempre a las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, ha sabido, en su labor docente e investigadora, alentar un diálogo fecundo entre la filosofía perenne y los diversos sistemas filosóficos. De ahí que el libro que presentamos ofrezca, de entrada, un indudable interés.

El tema de los derechos humanos es objeto en nuestros días de una creciente atención desde diversas instancias: filosofía, moral, ética, sociología, política. Al mismo tiempo se constata, una y otra vez, que estos derechos sufren frecuentemente interpretaciones poco correctas e incluso llegan a ser mal comprendidos en la teoría o vaciados de su genuino sentido en la práctica. La profundización en el pensamiento de Santo Tomás acerca de un tema tan actual e importante, de la mano de un buen conocedor del Aquinatense, ofrece, por tanto, un sugestivo interés.

El A. hace, en una densa *Introducción*, un planteamiento de la cuestión especialmente clarificador. Aborda el tema de la identificación o diferencia entre los llamados "derechos humanos" y "derechos naturales" del hombre. Es importante aclarar las razones del abandono de

una terminología, que podría llamarse tradicional —derechos naturales—, en favor de otra expresión que, en la actualidad, es la utilizada habitualmente: derechos humanos. ¿Es un cambio puramente terminológico o esconde alguna intención más profunda?

Explica el A. que la expresión “derechos naturales” evoca, claramente, el concepto de naturaleza como fundamento de tales derechos, mientras que la expresión “derechos humanos” se presta a que se prescindiera de la naturaleza como sustrato esencial de los mismos. Las corrientes filosóficas que niegan la naturaleza humana pretenden apoyar los derechos humanos en la libertad, cayendo así en una relativización de esos derechos sólo limitados por la libertad de los demás, que se establece por el criterio de la mayoría. El carácter objetivo de los derechos humanos desaparece o queda totalmente diluido en aras de un subjetivismo, necesariamente relativo. La tesis tomista es bien clara: los derechos naturales del hombre se fundan en la naturaleza humana y son “humanos” en cuanto que están informados por la racionalidad.

El A. dedica los tres primeros capítulos a definir, de acuerdo con la enseñanza de Santo Tomás, algunos conceptos fundamentales: derecho, justicia, ley. Es una exposición sencilla y clara que remite constantemente a textos del Doctor Angélico. Aunque se trata de nociones elementales, hay que admitir la oportunidad de precisar y concretar conceptos tantas veces mal comprendidos y que han dado lugar a interpretaciones erróneas. Cabe destacar el interés de las puntualizaciones relativas al concepto de derecho natural y, en concreto, las diferencias entre el derecho natural primario y secundario o derecho de gentes. Precisamente en este punto, y a pesar de la habitual claridad expositiva del A., la terminología empleada quizás pueda, a veces, prestarse a malentendidos. Concretamente me refiero al concepto de derecho natural en sentido restringido, que solamente comprendería los derechos naturales primarios y no los derechos secundarios, tradicionalmente englobados en el denominado derecho de gentes (pp. 59-60). Pienso que debería quedar claramente afirmado que, en el concepto de derecho natural que habitualmente utilizamos, están comprendidos los derechos naturales primarios y los secundarios, ya que el término derecho de gentes ha sido prácticamente abandonado. Considero que debería evitarse en este tema cualquier atisbo de confusión, sobre todo si se pretende encontrar en esas distinciones una posible diferencia entre derechos naturales y derechos humanos.

Destaca bien el A. un punto de importancia fundamental: los derechos naturales del hombre o derechos humanos radican, esencialmente, en las más profundas y genuinas tendencias e inclinaciones del ser humano: inclinación natural a la conservación, a la propagación y a la relación con Dios y con los demás hombres. Es este un punto bien conocido en la sistemática filosófica tradicional, si bien, a veces, poco considerado.





De acuerdo con dicho esquema, estructura el A., con sencillez y claridad, los derechos humanos que corresponden a estas tendencias fundamentales del ser del hombre. En el cap. IV estudia los derechos que le corresponden al hombre como individuo: derecho a la vida, a la integridad corporal, al bienestar, a la propiedad privada, a un proceso judicial justo, a la fama y a la intimidad.

A la tendencia a la propagación de la especie responden los derechos humanos relativos al matrimonio. En el cap. V se detiene en la consideración de los fines y propiedades de la institución matrimonial. Precisamente en este contexto encuadra el derecho a la educación.

Mientras que el hombre comparte las dos tendencias anteriores —conservación y propagación de la especie— con los demás seres del mundo animal, existe otra tendencia natural que es peculiar del hombre: la tendencia a relacionarse con los demás. Los derechos naturales que en ella enraízan los estudia el A. en los dos caps. VI y VII. Esta tendencia tiene una doble vertiente: la relación con los demás hombres y la relación con Dios Creador, de quien el hombre depende en su condición de creatura. En la primera vertiente considera los derechos humanos en la sociedad civil, de modo especial los relacionados con el bien común: derecho al sufragio, a la cultura, al trabajo, a la verdad, a asociarse (cap. VI); en el cap. VII alude, brevemente, a los derechos naturales del hombre en cuanto abierto a la trascendencia, al bien común trascendente: el derecho a la religión y a la libertad de conciencia, entendida ésta no como absoluta autonomía, sino como negación de cualquier coacción exterior.

En resumen, el A. consigue, con un estilo claro y sobrio, hacer una exposición de la doctrina de Santo Tomás que demuestra la plena validez de sus enseñanzas en tema tan importante y actual. Al mismo tiempo, queda claro que las enseñanzas del Doctor Angélico constituyen el mejor antídoto contra los peligros de un subjetivismo que amenaza con relativizar los derechos humanos y vaciarlos de contenido.

TEODORO LÓPEZ

German ROVIRA, *Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit. Trinitarische Konstitution und Personale Berufung*, Salzburg-München, Universitätsverlag Anton Pustet, 1978, 378 pp., 13 × 20.

Como indica el subtítulo, no se trata de una obra jurídica, sino teológica, con referencia al misterio más sublime de la fe católica, aunque de paso se insinúen algunos problemas jurídicos y sociológicos.

El estudio de Rovira se centra en el tema del trabajo en todas las perspectivas que esta realidad puede ofrecer a un cristiano. Parte de



las misiones de las Personas Divinas que —explica el autor— deben reflejarse en la vida de los hijos de Dios, creados a su imagen, y, por tanto, llamados a actuar según el ejemplo de las obras divinas *ad extra* (p. 141 ss.). Esta concepción exige, necesariamente, una exposición del ser de la persona humana (146 ss.) y de su actuar, de forma que el trabajo pueda ser calificado de “humano” (p. 177 ss.). Pero, por tratarse de una obra sobre el trabajo, también se hace necesario definir o determinar qué debe entenderse por trabajo.

El autor comienza planteándose la pregunta: ¿qué es el trabajo? En su contestación, el autor sigue el esquema clásico de la argumentación teológica: Sagrada Escritura (pp. 36-47) y Tradición (pp. 48-98). Este último argumento vuelve a encontrar una ratificación al final de la obra, la cual pone, a su vez, de relieve la consonancia de la tesis del autor con las enseñanzas del Magisterio (p. 318 ss.).

Si quisiéramos señalar lo más original de la exposición de Rovira, en esta primera parte, deberíamos subrayar su definición de trabajo.

Para encontrar su definición de trabajo Rovira analiza el concepto ‘Ruhe’ en Dios. Es difícil traducir al castellano esta palabra, utilizada muy acertadamente en alemán. En castellano, y en la acepción utilizada por Rovira, podríamos traducirla aproximadamente, por quietud, tranquilidad, paz interior, como consecuencia de la contemplación; calma o serenidad ante los quehaceres, para encontrar en los mismos un espíritu lleno de reposo. Es decir, se trata de la quietud divina a la que está llamado el hombre. Sólo teniendo esto presente cabe aceptar la definición de trabajo de Rovira, pero entonces su definición es extraordinariamente profunda, original y acertada: “Trabajo es la acción consciente y libre del hombre en su esfuerzo por alcanzar la ‘Ruhe’, puesto que el trabajo debe estar dirigido a Dios” (p. 113).

Esta concepción ayuda a entender la gravedad del abuso y de la arbitrariedad con que actúan los regímenes totalitarios imponiendo a los ciudadanos “trabajos”, sin otro criterio que el de la pura necesidad. Pero hay otras constituciones nacionales, como la actual española, en las que todavía se sigue utilizando la terminología “el trabajo como una obligación”. Terminología ambigua, pues antes de afirmar la obligatoriedad del trabajo hay que definir, muy concretamente, qué debe entenderse por trabajo. Sólo así se salvaguarda el “derecho de la persona al trabajo”, sin que se le impongan trabajos denigrantes o inadecuados a sus dotes y derechos personales.

Con estos presupuestos, Rovira analiza, con detalle el trabajo como tarea social. En esta parte hay algunas repeticiones innecesarias que le restan originalidad. Este análisis se realiza desde dos puntos de vista: el trabajo como servicio a la sociedad humana (pp. 217-277) y como instrumento para la obtención de aquellos medios materiales y espirituales que pueden afianzar y facilitar la consecución del fin, referido en la anterior definición de trabajo (pp. 278-316). En todos estos aná-

lisis se subraya una y otra vez, como un refrán que el lector no debe olvidar, que las sociedades están al servicio de la persona, y no al revés. Esta premisa aparece repetidamente, como una enseñanza de la doctrina social de la Iglesia (pp. 205, 338, 21, etc.). Esta constante acentuación del "derecho de la persona" no está en contradicción con la doctrina sobre el bien común, como es sabido y como también lo recalca Rovira ya desde un principio (cfr., p. ej., pp. 21 ss., 217 ss.), cuando trata de poner de manifiesto la necesidad de servicio, como una de las normas del trabajo.

Y con esto acabamos de indicar una de las características del estudio de Rovira: la concepción del trabajo como un servicio. Si el autor parte de la verdad sobre la naturaleza humana, creada a imagen y semejanza de las Personas Divinas, ésta característica del trabajo, tal y como lo concibe Rovira, es su consecuencia inmediata, ya que Dios, con sus obras, está "sirviendo" al hombre eternamente.

Como escribe en el prólogo el teólogo de la doctrina social de la Iglesia, Prof. Ermecke, de Bochum, esta obra, publicada gracias a la cooperación de la Fundación Thyssen, "tiene temas de esencial trascendencia, plenamente extratemporales" (p. 9).

HEIZ J. KIEFER

Jorge L. MOLINERO, *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor ilícito a Dios según Santo Tomás*, Pamplona, Eunsa, (Col. "Teológica", n. 23), 1979, 174 pp., 23,5 × 15,5.

Uno de los indicios más claros de la calidad teológica de la producción de un autor es no sólo la capacidad que demostró poseer para contribuir a resolver los problemas concretos planteados en su tiempo, sino también, y de manera especial, la virtualidad que encierra los principios fundamentales de su pensamiento para servir como elementos de solución en cuestiones surgidas muchos años después. La obra que recensamos —fruto de una tesis doctoral dirigida por el Prof. Illanes— es una muestra más de cómo un estudio serio y reposado de la doctrina de Sto. Tomás sirve para afrontar con éxito problemas tan actuales como el de los "cristianos anónimos" o el de la "opción fundamental".

El objetivo del A. aparece claramente delineado en el mismo título de su estudio: se trata de dilucidar el modo en que se realiza el paso desde el amor natural a Dios —común a toda criatura— al amor ilícito (y electivo) a Dios —peculiar de la criatura racional—. En efecto, si bien existe en el hombre un apetito o amor natural de Dios, es éste un



amor implícito, supuesto en la incoercible tendencia del hombre a la felicidad. Lo que se intenta aclarar es si Dios —implícitamente querido en el apetito natural de la felicidad— puede ser objeto de elección por parte del hombre; y en el caso de que así sea, determinar los presupuestos que hacen posible ese paso del amor natural al amor elícito a Dios.

El A. desarrolla su trabajo en cinco capítulos seguidos de una síntesis conclusiva en la que concreta los resultados de su investigación. En el primero —*Tendencia natural de las criaturas a Dios*— se destaca el carácter de ser finalizado que posee toda criatura y que se muestra en su inclinación al ser y al bien; dicha inclinación se produce siempre según el modo de ser propio de cada criatura. También, por tanto, se da en el hombre esa inclinación natural al bien, a la felicidad, a Dios, “único ser del que puede provenir (la felicidad). Pero esto no implica que esta tendencia hacia Dios sea consciente y que el hombre no pueda realizar acciones contrarias” (p. 52). No basta, pues, esa tendencia natural e implícita para calificar a un hombre de cristiano, ni siquiera con la matización que supone el calificativo de “anónimo”.

En el segundo capítulo —*hacia la voluntariedad del amor de Dios*, pp. 57-73— se muestra cómo el amor natural subyace a todo amor elícito, sustentándolo y promoviéndolo, de manera que no apetecemos nada si no es en virtud del último fin, objeto del amor o apetito natural; ocurre aquí lo mismo que en el campo de las causas eficientes, donde el móvil segundo no mueve sino en virtud del primero. De ahí la expresión de Sto. Tomás: *sicut in speculativis ita in operativis*. Pero acontece a la vez algo peculiar: siendo necesario el amor del fin último y causa, además, del amor a los restantes bienes, este amor de los bienes particulares no es necesario. ¿Y en el caso de Dios? El es realmente el último fin. Por otra parte, la elección versa sobre los medios, no sobre el fin; y, sin embargo, es un hecho de experiencia que hay quienes no eligen a Dios como último fin. De ahí el tema del capítulo siguiente.

Hablar de elección —se dice en el capítulo tercero: *El amor elícito de Dios* (pp. 75-93)— supone el conocimiento de las realidades entre las que se efectúa la elección y, a la vez, la indeterminación de la voluntad, es decir, que ninguno de los bienes se vea —aunque en realidad lo esté— como necesariamente ligado con el último fin. Sólo la visión de la esencia divina nos hace conocer la necesaria conexión de Dios con la felicidad, y aún entonces “el apetito intelectual quiere a Dios porque quiere aunque no pueda dejar de quererlo” (p. 91).

Pero la pregunta sobre la posibilidad o no de la elección de Dios queda en pie. Si según las más claras fórmulas de Tomás de Aquino la libertad no es del fin sino de los medios, ¿cómo podemos hablar de una elección de Dios, que es el fin último? En el capítulo cuarto —*La elección del fin, primer acto de la libertad*, pp. 95-116— el A. plantea,



con todo rigor, este punto. Basándose en textos del *Comentario a las Sentencias* y de la *Quaestio disputata De Malo*, y de acuerdo con algunos autores contemporáneos (Fabro, Maritain), sostiene que Sto. Tomás afirma una auténtica elección del fin: no del fin *in communi*, sino del fin *in concreto* en cuya posesión se juzga estar la felicidad. Esta elección del fin *in concreto* constituye el primer acto moral, acto que se revela de la máxima importancia ya que la elección de los medios está condicionada por la elección del fin.

El capítulo quinto —*Inteligencia y libertad en la elección: libertad trascendental*, pp. 117-171— establece que esa elección de Dios es una verdadera elección. Para asentarla se debe obviar, de una parte, el peligro del intelectualismo según el cual el entendimiento ejercería un dominio despótico sobre la voluntad y, de otra, el voluntarismo, para el que el hecho mismo de elegir constituye la moralidad de todo acto humano. El A., siguiendo a Sto. Tomás, afirma la intervención del entendimiento y de la voluntad en todo acto de elección: la influencia del primero se cumple *per modum finis* e interviene decisivamente en la libertad de especificación; pero de la voluntad depende siempre el querer o no, ya que tiene potestad de moverse a sí misma; la voluntad, en efecto, “en la elicitación de su acto, no depende más que de sí misma” (p. 167).

Así pues, el hombre puede elegir libremente su fin último *in concreto*, constituyendo dicha elección el primer acto de su vida moral. Pero la libertad de que goza en esa elección no es una libertad omnimoda; está condicionada por la realidad —la realidad de su implícita ordenación a Dios, su fin último—, y los actos posteriores a la elección *fundamental* no pueden ser de ninguna manera “prácticamente indiferentes o poco menos que irrelevantes moralmente” (p. 169), ya que el fin está siempre presente en la elección de los medios, y al elegir los medios se vuelve a elegir el fin (p. 170). Olvidar esto constituye uno de los errores más patentes de la llamada teoría de la “opción fundamental”.

Son abundantes los valores encerrados en esta obra. El lector se siente gratamente impresionado por el vigor argumentativo presente en cada uno de los capítulos y en el conjunto del libro. Un discurso perfectamente encadenado, coherente, sin fallas ni saltos lógicos, que liga armoniosamente cada una de sus partes; los textos de Sto. Tomás, introducidos oportunamente, no interrumpen la lectura sino que ayudan a su cabal comprensión. Particular interés revisten, entre otros puntos destacables, la explicación de porqué el hombre está y no está determinado *ad unum* (pp. 78-79); las precisiones hechas en torno al *bonum commune* y *bonum universale* (p. 43); el parangón entre el conocimiento natural de Dios y el amor natural del mismo (pp. 58-59); el acertado señalamiento de los peligros del intelectualismo y voluntarismo (pp. 164-165); la relevancia dada a la elección del fin como elemento fundamental en



la vida moral, junto con el apunte de los peligros de una mala comprensión del tema. Merece también aplauso el estilo lineal, claro y de aparente sencillez de que el A. hace gala.

Hago notar, sin embargo, que quizá hubiera sido conveniente detenerse un tanto más en las alusiones hechas a temas como el de la "opción fundamental" o el de los "cristianos anónimos"; la importancia del tema lo merecía. Algunas traducciones podrían también mejorarse. Así, por ejemplo, el "*cognoscere Deum esse in aliquo communi*" de I q. 2, a. 1, ad 1 no es ciertamente fácil de traducir un castellano correcto, pero, desde luego, la versión del autor ("conocer que Dios se encuentra en algo común") no nos parece que transmita el sentido. Este es, más bien, "conocer implícitamente que Dios existe". El "sub quadam confusione" de la continuación del texto nos parece inequívoco. Hay también, por otra parte, algunas erratas en la transcripción de los textos latinos.

No obstante estas pequeñas deficiencias, se trata, sin duda, de un valioso estudio que, lejos de pecar de los naturales defectos de una obra primeriza de investigación, posee, por el contrario, muchas de las virtudes y cualidades exigibles en una obra madura.

JOSÉ M.<sup>a</sup> YANGUAS

AA. VV., *Im Gewande des Heils*, dirigida por German ROVIRA, Essen, Lugderus Verlag, 1979, 174 pp., 13,5 × 24.

"*Im Gewande des Heils*" es la expresión de Isaías (Is 61, 10) utilizada para describir al Mesías, que la Liturgia emplea para alabar a la Inmaculada, siguiendo el ejemplo de los Padres de la Iglesia, quienes gustaban de poner estas palabras en boca de María. Con ello se vuelven a subrayar los paralelismos entre el Hijo y la Madre, entre el *Magnificat* del Redentor, cantado por Isaías, y el *Magnificat* de la Virgen, del Evangelio según San Lucas. Los pintores de la Inmaculada —pensemos, por ejemplo, en Murillo, a quien el editor de este libro denomina el "insuperable maestro de los cuadros de la Inmaculada" (p. 10)— han identificado este "ropaje de salvación" con el sol que reviste a la imagen celestial en el Apocalipsis: María, revestida con el sol de la justicia de su Hijo, limpia de toda mancha desde el momento de la Concepción.

El motivo de la aparición de este libro es la carta de los obispos alemanes sobre la Virgen, del 30 de abril de 1979, en el 125 aniversario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. Esa Carta pastoral impulsó a un grupo de sacerdotes a reunirse en el "Keve-



laer Arbeitskreis für Mariologie" (Círculo de trabajos mariológicos de Kevelaer) para apoyar la intención del documento episcopal: fomentar la veneración de la Madre de Dios divulgando la fundamentación mariológica de todas las prerrogativas marianas y de la piedad popular hacia Nuestra Señora. La estructura del libro es sumamente adecuada. En primer lugar, el encuadre general del dogma inmaculista dentro del conjunto de todas las verdades de la fe: así se expresa Leo Scheffczyk en su detallado estudio, el más amplio del libro, con la precisión y riqueza de pensamiento que caracteriza al Profesor de Dogmática de la Universidad de Munich. A esta primera parte corresponde también un estudio exegético sobre el tema de la Inmaculada, difícil si se buscan testimonios explícitos, pero correctamente centrado por German Rovira, quien analiza las palabras del Magnificat *hoti epéblepsen epì tèn tapeînōsin tēs doûles autoû*, y el saludo del ángel *kecharitoméne*. Su análisis es convincente y ofrece insinuaciones profundas sobre la personalidad y la libertad de la Virgen.

La perla buscada por el editor en este apartado es un artículo de Karol Wojtyła, del año 1959, todavía inédito en alemán. La idea central de los "Pensamientos sobre la Inmaculada Concepción" —como titula el actual Papa aquel artículo— es la ejemplaridad de este privilegio de la Virgen como fundamento de la lucha del cristiano contra el pecado y el mal en el mundo: "la lucha de la Virgen no fue más fácil, por no tener que luchar ascéticamente contra sus inclinaciones, sino que fue mucho más acerba, porque su santidad arraiga mucho más profundamente en la obra de la Redención de todos los hombres" (p. 22).

La segunda parte consta de una serie de trabajos monográficos sobre el desarrollo histórico del tema, desde los orígenes hasta la proclamación del dogma. Hay algunas lagunas, explicables en una obra de estas características. Por ejemplo, podría haberse tratado con más profundidad la "solución" de Duns Scotus, que desarmó totalmente a los maculistas. El mismo editor, en la introducción del libro, lamenta no haber encontrado un buen especialista sobre Escoto. Se echa de menos, asimismo, una exposición de la teología oriental. Johann Auer, en su artículo sobre la "proclamación" de Basilea, insinúa el aspecto "positivo" del dogma: "llena de gracia", comparando la declaración de Basilea con la doctrina de la Bula "Ineffabilis Deus". Ese aspecto "positivo", que ya se encuentra en los Padres de la Iglesia, es la doctrina oriental, concorde con el dogma sobre la Inmaculada, aunque los orientales ortodoxos estimen que la Iglesia ha definido aquí algo de un modo "negativo".

La segunda parte cuenta también con un trabajo de Heinrich Köster, antiguo miembro del movimiento de "Schönstatt" tan unido al Padre Kentenich, aunque después se separase de él, y uno de los mariólogos cofundadores de la Sociedad Mariológica Alemana. Su artículo,



que recoge la enseñanza de Eadmer en exposición escueta que evita una erudición científica innecesaria, es instrumento para conocer los comienzos de la teología sobre la Inmaculada, en contraposición con los maculistas que se oponían a la introducción de la fiesta. Franz Court, palotino como Köster, y como él también profesor de la Facultad Teológica de esa Orden, y su sucesor en el secretariado de la Sociedad Mariológica, presenta una panorámica de la doctrina protestante en los primeros tiempos de la reforma. De su exposición se deduce que es difícil hablar de una doctrina protestante común, pues, como ocurre con tanta frecuencia en los autores protestantes, cada autor es una doctrina. Laurentino M.<sup>a</sup> Herrán se centra en los autores españoles de nuestra edad de oro, desconocidos en Alemania, en un ensayo breve pero sustancioso.

Los comentarios espirituales y pastorales del libro corren a cargo del Cardenal Höffner, de Mons. Hengsbach y del Reverendo Bredericke. Una alabanza especial merece la recopilación de documentos que cierra el libro, que resume la evolución del dogma desde León I hasta la bula de Pío IX. Algunos de ellos son documentos difíciles de encontrar, incluso en el original; varios, totalmente inéditos, hasta ahora, en lengua alemana.

Deseamos que el Círculo continúe produciendo obras de este tipo. Auguramos un buen éxito al Instituto Mariológico que está naciendo en Kevelaer, santuario mariano en la Baja Renania, centro de la piedad mariana de la Alemania Septentrional y de Holanda.

J. I. SARANYANA